4557

[illegible]

الجــزء الثــانى

من الكتاب المسمى بالتقرير والتحبير شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج
المتوفى سنة ٨٧٩ على تحرير الامام الكمال بن الهمام المتوفى
سنة ٨٦١ فى علم الاصول الجامع بين اصطلاحى
الحنفيـة والشافعية رحمهما
الله ونفع بهما

وبهامشه شرح الامام جمال الدين الاسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ المسمى نهاية السول
فى شرح منهاج الوصول الى علم الاصول للقاضى البيضاوى
المتوفى سنة ٦٨٥ رحمهما الله

(تنبيـــه)

كل من أراد هذا الكتاب من أى جهة كان فليخابر الشيخ فرج الله زكى
الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر

(حقوق الطبع محفوظة للملتزم)



الطبعة الاولى
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
ســـنة ١٣١٦
هجريه
(بالقسم الادبى)

ومن يتوكل على الله فهو حسبه

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الفصل الخامس) في المفرد باعتبار استعماله (هو) أي المفرد (باعتبار استعماله ينقسم الى حقيقة ومجاز) ووجه حصره فيهما ظاهر من تعريفهما (فالحقيقة) فعيلة إما بمعنى فاعل من حق الشئ يحق بالضم والكسر اذا ثبت والتاء للتأنيث وإما بمعنى مفعول من حققت الشئ بالتخفيف أحقه بالضم اذا أثبته فيكون المعنى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالاكيلة عند الجمهور والتأنيث عند السكاكي بناء على تقدير لفظ الحقيقة صفة مؤنث غير مذكور أي الكلمة ونوقش بأنه تكلف مستغنى عنه بما تقدم وهي اصطلاحا (اللفظ المستعمل فيما وضع له أو ما صدق عليه) أي أو في فرد من ماصدقات مفهوم اللفظ الموضوع له (في عرف به) أي بذلك العرف (ذلك الاستعمال) فخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال فانه لا يوصف بحقيقة ولا مجاز وبقوله فيما وضع له المجاز والغلط وسينص عليه وتأتي فائدة أو ما صدق عليه وبقوله في عرف به ذلك الاستعمال اللفظ الذي له وضعان لمعنيين مختلفين في عرفين اذا استعمل في كل منهما بغير الوضعي في العرف الذي به التخاطب فانه فيه مجاز (وتنقسم) الحقيقة (بحسب ذلك) الوضع (الى لغوية) بأن يكون لواضع اللغة (وشرعية) بأن يكون للشارع (كالصلاة) فانها حقيقة لغوية في الدعاء لان واضع اللغة وضعها له وحقيقة شرعية في العبادة المخصوصة لان الشارع وضعها لها (وعرفية عامة) بأن يكون لاهل العرف العام (كالدابة) في ذوات الاربع أو الحوافر لان أهل العرف العام وضعوها لها (وخاصة) بأن يكون لاهل العرف الخاص (كالرفع) للحركة المخصوصة فان أهل العربية وضعوه لها

قال ﴿ (الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مسائل ﴿ الاولى اللفظ اما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلاثة قروء أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب الى نفي الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لانه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه) أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحا والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة وحينئذ فالمجمل على أقسام أحدها أن يكون مجملا بين حقائقه أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر الثاني أن يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني الثالث أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة أي [illegible] مرادة وتكافأت المجازات أي لم يترجح بعضها على بعض فان يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل [illegible] (والتكافؤ) [illegible] والمجاز

(والقلب) بجعل المعلول علة وقلبه فان الاصوليين وضعوه له (ويدخل) في الحقيقة لفظ (المنقول
ما وضع لمعنى باعتبار مناسبة لما كان له أولا) على ما فيه من تفصيل آت قريبا (والمرتجل) كما صرح به
صدر الشريعة وهو المستعمل في وضع ثان بلا سبق بآخر (والاعم) المستعمل (في الاخص كرجل في
زيد) قال المصنف رحمه الله تعالى لان الموضوع للاعم حقيقة في كل فرد من افراده كالانسان في زيد
لا يعرف القدماء غير هذا الى أن حدث التفصيل بين أن يراد به خصوص الشخص يعني يجعل خصوص
عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكأن هذه الارادة قلما
تخطر عند الاطلاق حتى ترك الاقدمون ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان
يا من يصدق عليه هذا اللفظ لا يلاحظ أكثر من ذلك وهذا فائدة أو ما صدق عليه (وزيادة أولا) بعد
قوله فيما وضع له كما ذكر الآمدي ومن وافقه (تخل بعكسه لصدق الحقيقة على المشترك في المتأخر
وضعه له) وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه (وليس في اللفظ أنه) أي أولا (باعتبار وضع المجاز)
ليخرج به المجاز على هذا التقدير كما ذكر الشيخ سراج الدين الهندي (على انه لو فرض) وضع المجاز
(جاز أولية وضع المجاز كاستعماله) أي كما يجوز أولية استعمال المجاز بالنسبة الى كونه حقيقة بأن
يوضع اللفظ لمعنى ثم يستعمل فيما بينه وبينه علاقة قبل أن يستعمل في المعنى الحقيقي كذلك يجوز
أوليه وضع المجاز فيه قبل وضعه لمعناه بأن يقول وضعت هذا اللفظ لأستعمله فيما بينه وبين ما أضعه
له مناسبة اعتبرتها ذكره المصنف (وبلا تأويل) أي وزيادة السكاكي بلا تأويل بعد ذكر الوضع ليحترز به
عن الاستعارة لعد الكلمة فيها مستعملة فيما هي موضوعة له لكن بالتأويل في الوضع وهو أن يستعار
المعنى الموضوع له لغيره بطريق الادعاء مبالغة ثم يطلق عليه اللفظ فيكون مستعملا فيما هو موضوع له ادعاء
لا تحقيقا وهي مجاز لغوي على الاصح (لا حاجة) اليه في صحة الحد (لان حقيقة الوضع لا تشمل الادعائي)
كما سيتضح قريبا وأحسن ما اعتذر عنه في ذلك انه أراد دفع الوهم لمكان الاختلاف في الاستعارة هل
هي مجاز لغوي أو حقيقة لغوية ونظيره في دفع الوهم الاحتراز في حد الفاعل بقيد تقديم الفعل عليه
عن المبتدا في زيد قائم (والمجاز) في الاصل مفعل إما مصدر ميمي بمعنى اسم الفاعل من الجواز
بمعنى العبور والتعدي كما اختاره السكاكي سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة الجزئية
لان المشتق منه جزء من المشتق أو اسم مكان منه سميت به الكلمة الجائزة أي المتعدية مكانها الاصلي
أو الكلمة المجوز بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلي كما ذكره الشيخ عبد القاهر فالتسمية من اطلاق
المحل وارادة الحال أو من جعلت كذا مجازا الى حاجتي أي طريقا لها على أن معنى جاز المكان سلكه فان
المجاز طريق الى تصور معناه كما ذكره صاحب التلخيص واصطلاحا (ما استعمل لغيره) أي لفظ مستعمل
لغير ما وضع له وما صدق عليه ما وضع له (لمناسبة) بينه وبين ذلك الغير (اعتبر نوعها وينقسم) المجاز
الى لغوي وشرعي وعرفي عام وخاص (كالحقيقة) لان استعمال اللفظ في المعنى الذي لم يوضع له ان
كان لمناسبة لما وضع له لغة فهو مجاز لغوي وهكذا تقول في سائر الاقسام وبالجملة كل مجاز يتفرع على
معنى لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة فيكون المجاز تابعا للحقيقة في هذه الاقسام الاربعة (وتدخل
الاعلام فيهما) أي في الحقيقة والمجاز فالمرتجل في الحقيقة وهو ظاهر والمنقول ان لم يكن معناه الثاني من
افراد المعنى الاول فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في الاول حقيقة في
الثاني من جهة الوضع الثاني وان كان معناه الثاني من افراد معناه الاول فان كان اطلاقه عليه باعتبار
أنه من افراد الاول فهو حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول وممن نص على ان المجاز يدخل في
الاعلام الغزالي وقال ابن القطان الحنفي ذهب عامتهم الى أن الالقاب يدخل فيها الحقيقة والمجاز (وعلى

واختار التساوي فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هنالك ۞ ثم إن المجمل قد يكون
بواسطة الاعلال كالمختار
فانه صالح لاسم الفاعل واسم
المفعول وبواسطة التركيب
كقوله تعالى أو يعفو الذي
بيده عقدة النكاح فان
الذي بيده العقدة محتمل
للزوج والولي وبواسطة
مرجع الصفة نحو زيد
طبيب ماهر فان الماهر
يحتمل أن يرجع الى زيد
والى طبيب والمعنى يختلف
وبواسطة تعدد مرجع
الضمير نحو ضرب زيد عمرا
وأكرمني وبواسطة استثناء
المجهول كقوله تعالى الا
ما يتلى عليكم وهذه الاقسام
قد ذكرها ابن الحاجب
ما عدا الاخير وكلام المصنف
صالح لها ثم المجمل قد يكون
فعلا أيضا كما اذا قام النبي
صلى الله عليه وسلم من
الركعة الثانية فانه يحتمل
أن يكون عن تعمد فيدل
على جواز ترك التشهد الاول
ويحتمل أن يكون عن سهو
فلا يدل عليه وهذا القسم
ذكره ابن الحاجب وغيره
وهو يرد على المصنف فانه
جعل مورد التقسيم هو
اللفظ فقال اللفظ اما أن
يكون الخ واختلفوا في جواز
بقاء الاجمال بعد وفاة الرسول
عليه الصلاة والسلام قال
في البرهان بعد حكاية هذا
الخلاف المختار أنه ان تعلق
به حكم تكليفي فلا يجوز
والا فيجوز (قوله فان ترجح) أي بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب

من أخرجها) أي الاعلام منهما كالآمدى والامام الرازى (تقييد الجنس) المأخوذ فى تعريفهما بغير العلم واقتصر البيضاوى على أنها لا توصف بالمجاز بالذات لانها لم تنقل لعلاقة وفيه نظر (وخرج عنهما) أى الحقيقة والمجاز (الغلط) كخذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بيدك أما عن الحقيقة فلانه لم يستعمل فى الوضعى وأما عن المجاز فلانه لم يستعمل فى غير الوضعى لعلاقة اعتبر نوعها وقد يقال لان الاستعمال يؤذن بالقصد اذ كان فعلا اختياريا ولا قصد فى الغلط الى ذلك المعنى بذلك اللفظ كما مشى عليه المصنف فى تحشية هذا الموضع وهو متعقب بأنه غلط اذ ليس المراد بالغلط المخرج عنهما ما يكون سهوا من اللسان بل يكون خطأ فى اللغة صادرا عن قصد فان قيل حد المجاز غير جامع لخروج المجاز بالنقصان والزيادة كقوله تعالى واسأل القرية وليس كمثله شئ عنه أجيب بأن لفظ المجاز مقول بالاشتراك على ما نحن بصدده مما هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى وعلى المجاز المورد الذى هو صفة الاعراب أو اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول ثم نقول (ومجاز الحذف حقيقة لانه المذكور) كالقرية (باعتبار تغير اعرابه ولو أريد به) أى بالمذكور كالقرية اللفظ (المحذوف) كالاهل حتى كان لفظ القرية مستعملا فى أهل القرية (كان) المذكور هو المجاز فى معناه الوضعى (المحدود ومجاز الزيادة قيل ما لم يستعمل لمعنى ومقتضاه) أى هذا القول أنه (لا حقيقة ولا مجاز) لان كلا منهما مستعمل لمعنى (ولما لم يعقل) مجاز الزيادة (عن التأكيد قيل لا زائد) فى كلام العرب (والحق انه) أى مجاز الزيادة (حقيقة لوضعه لمعنى التأكيد) فى التركيب الخاص وان عرف لغيره فى غيره مثلا من للتبعيض وللابتداء فاذا وقعت قبل نكرة عامة كانت لتأكيد عمومه وضعا وقس (قاله المصنف (لا مجاز لعدم العلاقة) التى هى شرط فى المجاز (فكل ما استعمل زائدا مشترك) بين ما لم يقصد به معنى أصلا وهو المنفى عن الكلام الفصيح وبين ما لا يخل سقوطه بالمعنى الاصلى وهو لا يعرى عن التأكيد وهذا هو المدعى وجوده فى الكلام الفصيح وحينئذ فكما قال (وزائد باصطلاح) للنحويين وهو عطف على حقيقة ۞ (واعلم ان الوضع يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة و) يكون (لمعنى خاص وهو) أى الوضع لمعنى خاص (الوضع الشخصى والاول) أى الوضع لقاعدة كلية الخ (الوضع النوعى وينقسم) النوعى (الى ما يدل جزئى موضوع متعلقه) على المعنى (بنفسه) فالضمير فى متعلقه وبنفسه راجع الى ما ثم بنفسه متعلق بيدل (وهو) أى هذا القسم (وضع قواعد التركيب والتصاريف و) الى ما يدل جزئى موضوع متعلقه (بالقرينة) أى (وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغيره مشترك اعتبرته) أى المفرد (أى استعملته فى الغير باعتباره) أى المشترك (فلكل) من الناس أن يستعمل (ذلك) المفرد فى ذلك الغير باعتبار المشترك بينهما (مع قرينة) تفيد ذلك (ولفظ الوضع حقيقة عرفية فى كل من الاولين) الشخصى والنوعى الدال جزئى موضوع متعلقه بنفسه لتبادر كل منهما الى الفهم من اطلاق لفظ الوضع (مجاز فى الثالث) أى النوعى الدال جزئى موضوع متعلقه بالقرينة (اذ لا يفهم بلا تقييده) أى الوضع بالمجاز كأن يقال وضع المجاز (فاندفع) بهذا التحقيق (ما قيل) على حد الحقيقة (ان أريد بالوضع الشخصى خرج من الحقيقة) كثير من الحقائق (كالمثنى والمصغر) والمنسوب وبالجملة كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة لانها انما هى موضوعة بالنوع لا بالشخص (أو أريد به مطلق الوضع (الاعم) من الشخصى والنوعى (دخل المجاز) فى تعريف الحقيقة لانه موضوع بالنوع وانما اندفع لان المراد به ما يتبادر الى الفهم من اطلاقه وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه أى لا بضميمة قرينة اليه فتدخل الحقائق المذكورة ولا يدخل المجاز (وظهر اقتضاء المجاز وضعين) وضعا (للفظ) لمعنى بحيث اذا استعمل فيه يكون استعمالا له فى معناه الوضعى وهو الحقيقة (و) وضعا (لمعنى نوع العلاقة) بين المعنى الحقيقى والمجازى

* أحدها أن يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفى ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة أو الكمال واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفى الذات كما تقدم ونفى الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفى الصحة أقرب اليه فى هذا المعنى من نفى الكمال لانه لا يبقى مع نفى الصحة وصف بخلاف نفى الكمال فان الصحة تبقى معه ولك أن تقول ان هذا التقرير معارض بأن نفى الكمال متيقن دون نفى الصحة وبأن فيه تقليلا للاضمار والتجوز المخالف للاصل * واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا أحد من أتباعه وذلك لان المذكور فى المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصرى ان المنفى الداخل مطلقا مجمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض والثانى ونقله عن الاكثرين أن المنفى ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال والمجازى

لان انتفاءه المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وان كان (٥) لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال أيضا
وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن أقر بالزنا مكرها فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستتر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل الا بنية وقال لقائل أن يقول صرفه الى الصحة أولى لانه أقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الامام ولقائل أن يقول بقوله وعندي واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعي كالعمل يكون مجملا خلافا لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب وصححاه أعني الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا أن الشرعي فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو رأى الاكثرين واختاره أيضا الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فأما ما قاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخارج عن القولين
معا ولا شك أنه توهم أن بحث الامام عائد الى الكل لكونه ذكره في آخر المسئلة وانما ذكره في الاسم اللغوي فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف

والمجازي وهي بكسر العين ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز الى الحقيقة لانها في الاصل ما يعلق الشئ بغيره نحو علاقة السوط وعلاقة المجاز كذلك لانها تعلقه بمحل الحقيقة بأن ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز الى الحقيقة كما ذكرنا أما بفتح العين فهي علاقة الخصومة والحب وهو تعلق الخصم بخصمه والمحب بمحبوبه ذكره الطوفي هذا وذكر المحقق الشريف أن الخلاف في أن المعنى المجازي وضع اللفظ بازائه أولا لفظي منشؤه ان وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع في المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع والثاني تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع وأما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض وهذا الخلاف جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه فعلى الثاني استعمال المجاز بمجرد المناسبة المعتبرة نوعا والخلاف في أن هذا الاعتبار وضع أولا وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال الشخصي والنزاع فيما ذكر وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالمعنيين حتى يتوهم تفرع الخلاف على المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع أيضا ويمكن أن يقال منشأ الخلاف أن الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون تخصيصا متعلقا بعين اللفظ بالقياس الى معناه وهو تخصيص اللفظ بالمعنى فينقسم الى شخصي ونوعي فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترط بن النقل في الآحاد اذ قد علم بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم فالاختلاف معنوي راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين ويرد على هذا أن نقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصي وأيضا المشتقات كاسم الفاعل وغيره موضوعة لمعانيها الحقيقية بلا خلاف مع أن الظاهر ان وضعها نوعي ۞ (وهي) أي العلاقة (بالاستقراء) على تحرير المصنف خمسة (مشابهة صورية) بين محل الحقيقة والمجاز (كانسان للمنقوش) أي كاطلاق لفظ انسان على شكله المنقوش بجدار وغيره (أو) مشابهة بينهما (في معنى مشهور) أي صفة غير الشكل ظاهرة الثبوت لمحل الحقيقة لها به مزيد اختصاص وشهرة ليتنقل الذهن عند اطلاق اللفظ من المعنى الحقيقي أعني الموصوف الى تلك الصفة فيفهم المعنى الآخر أعني المجازي باعتبار ثبوت الصفة له (كالشجاعة للاسد) فانها صفة ظاهرة له فاذا أطلق فهم منه الحيوان المفترس وانتقل الذهن منه الى الشجاع واذا نصبت قرينة منافية لارادة المفترس كفي الحمام فهم أن المراد منه شجاع غير الاسد فصح اطلاقه على الرجل الشجاع لاشتراك في الشجاعة (بخلاف البخر) فانه صفة خفية له فلا يصح اطلاقه على الرجل الابخر لاشتراك في البخر فهذا النوع بقسميه احدى العلاقات وقد يعدان نوعين (ويخص) هذا النوع (بالاستعارة في عرف) أي لاهل علم البيان فهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة وكثيرا ما تطلق على استعمال المشبه به في المشبه فالمشبه به مستعار منه والمشبه مستعار له ولفظ المشبه به مستعار لانه بمنزلة اللباس المستعار من واحد فألبس غيره وما عدا هذا النوع من المجاز يسمى مجازا مرسلا وحكى القرافي أن منهم من قال كل مجاز مستعار ولا مشاحة في الاصطلاح (والكون) عليه أي (كون المجازي سابقا بالحقيقي على اعتبار الحكم كآتوا اليتامى) فان المعنى المجازي وهو اليتم سبق اعتبار حقيقته الحكم وهو الايتاء وان كان الحقيقي ثابتا حال التكلم فهو مجاز لانتفاء المعنى الحقيقي عنه حال وقوع النسبة عليه وهو الايتاء فآتوا اليتامى في زمان ثبوت اليتم مجاز وان وقع التكلم به حال ثبوت الحقيقي لليتامى لانه ليس متصفا به حال وقوع النسبة عليه وهو ايتاء الاولياء وانما كان كذلك لانه لم يذكر الا ليثبت الحكم في معناه والواقع أن الحكم لم يرد اثباته فيه حال المعنى الحقيقي الذي هو حال

اذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب * السبب الثانى من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطا وهو باطل لاستحالة رفع الشئ بعد تصدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج بمعنى الاثم و يرجح الثانى بمعنى الاثم لكونه أظهر عرفا لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر الى الفهم منه نفى المؤاخذة * الثالث أن يكون أعظم مقصودا كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعا فان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو اللمس أو غيرها و يرجح الاكل بكونه أعظم مقصودا عرفا فحمل اللفظ عليه والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم أنهما مجملان أيضا قال * (الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم مجمل وقالت المالكية يقتضى الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز * الثالثة قيل آية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والابانة والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض

التكلم بل اذا صار الى خلافه فكان النظر الى المعنى المجازى فى ذلك الوقت ومن هذا رأيت عبدا تريد (١) معتوقا فان معناه الحقيقى كان حاصلا قبل وقوع نسبة الرؤية اليه وقبل التكلم ذكره المصنف رحمه الله تعالى فهذا النوع علاقة ثانية (والأول) أى كون الحقيقى (آيلا اليه) أى الى المجازى (بعده) أى بعد اعتبار الحكم (وان كان) الحاصل هو (الحقيقى حال التكلم) أى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة والحاصل أن المعتبر فى مجاز الاول كون الحقيقى المراد باللفظ آيلا الى المجازى أى يصير اياه بعد وقوع النسبة اليه (كقتلت قتيلا وان لم يكن) هذا (حقيقة لان المراد) قتلت (حيا) وانه يصير قتيلا بعد القتل فكان مجازا باعتبار أوله بعد القتل الى المعنى الحقيقى ثم ظاهر هذا أنه لابد من الصيرورة اليه فلا يكتفى بمجرد توهمها وعليه اقتصر كثير وذكر بعضهم انه يكتفى بتوهمها وان لم يصر بالفعل كما أشار اليه بقوله (وكفى) فى كونه مجاز الاول (توهمه) أى الاول اليه (وان لم يكن كعصرت خمرا فهريقت فى الحال) وتعقبه المصنف بقوله (وكونه) أى الحقيقى الذى يؤول اليه (له) أى المعنى المجازى (بالقوة الاستعداد فيساوى) الاستعداد (الاول على التوهم) أى على الاكتفاء به اذ لا يلزم من مجرد الاستعداد للشئ حصوله (وعلى اعتبار حقيقة الحصول لا) يساوى الاستعداد الاول بل يكون الاستعداد أعم من الاول (فهو) أى الاعتبار لتحقق الصيرورة اليه فى الاول (أولى) ويجعل المكتفى فيه بالتوهم مجاز الاستعداد لانه من العلاقات والاصل فيها عدم الاتحاد (ويصرف المثال) أى عصرت خمرا فهريقت فى الحال (للاستعداد) لا للاول لوجود التوهم فيه دون تحقق الحصول فهما نوعان من العلاقات ثالثة ورابعة (والمجاورة) وهذه هى العلاقة الخامسة (ومنها) أى المجاورة (الجزئية للمنتفى عرفا بانتفائه) أى كون المسمى الحقيقى للاسم المطلق على غيره جزأ من ذلك الغير بحيث ينتفى ذلك الغير بانتفائه إما فى نفس الامر أو عرفا عاما ان كان المخاطب به أو خاصا ان كان المخاطب به فأبهمه المصنف ليتناول كليهما واقتصر عليه لانه يعلم منه بطريق أولى صلاحية الجزئية للمنتفى فى نفس الامر بانتفائه للعلاقة (كالرقبة) أى كاطلاقها على الذات كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة فان الذات تنتفى بانتفاء الرقبة (لا الظفر) فان الذات لا تنتفى بانتفائها فلا يصح اطلاقه عليها (بخلاف الكل فى الجزء) أى اطلاق اسم الكل على الجزء فانه لا يشترط فيه أن يكون الجزء بهذه المثابة قلت وعلى هذا فلا يتم كون اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس كما ذكره البيضاوى (ومنه) أى اطلاق اسم الكل على الجزء (العام لفرده الذين قال لهم الناس) بناء على أن المراد بالناس نعيم بن مسعود الاشجعى كما ذكره ابن عبد البر عن طائفة من المفسرين وابن سعد فى الطبقات وجزم به السهيلى قلت وقول الاسنوى وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء اه فيه نظر يعرف مما تقدم فى أول مباحث العام (وقلبه) أى اطلاق فرد من العام على العام نحو (علمت نفس) فان المراد كل نفس وحسن أولئك رفيقا أى رفقاء (والذهنية) أى ومن المجاورة الجزئية الذهنية (كالمقيد على المطلق كالمشفر) بكسر الميم وهو شفة البعير (على الشفة مطلقا ولاجتماع الاعتبارين) وهما التشبيه وعدمه فى اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد (صح) أن يكون اطلاق المشفر على شفة الانسان (استعارة) اذا كان المراد تشبيهها بمشفر الابل فى الغلظ كما صح أن يكون مجازا مرسلا من اطلاق المقيد على المطلق من غير قصد الى التشبيه (وقلبه) أى اطلاق المطلق على المقيد (والمراد أن

(١) معتوقا كذا فى النسخ معتوق بوزن مفعول وهو غير جائز كما نص عليه أئمة اللغة لان عتق الثلاثى لازم لا يبنى منه مفعول و يتعدى بالهمز فاسم المفعول منه معتق أفاده فى المصباح كتبه مصححه

مجازا والقطع للابانة والشق ابانة) أقول اختلفوا فى اجمال قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة فى الكل قال المصنف والحق ان مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة يأتى لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم وان لم يمسح منها الا البعض فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعا للمحذورين قال فى المحصول وهذا هو قول الشافعى ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به فى الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هنالك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعى فقط * المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى أن آية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مجملة فى اليد

يراد خصوص الشخص) كزيد (باسم المطلق) كرجل (وهو) أى والقول بأن هذا مجاز قول لبعض المتأخرين (مستحدث والغلط) فيه جاء (من ظن) أن يكون المراد بوقوع (الاستعمال فيما وضع له) وقوعه (فى نفس المسمى) الكلى (لأفراده) فيكون استعماله فى فرد منها مرادا به خصوص عوارض الفرد المشخصة مع معناه الاعم استعمالا فى غير ما وضع له فيكون مجازا وليس هذا الظن بمطابق للواقع اذ هذه الارادة قلما تخطر عند الاطلاق (ويلزمهم أن أنا من متكلم خاص وهذا المعين مجاز) لان كلا منهما موضوع لمعنى كلى شامل لافراده فاستعماله فى جزئى منها استعمال فى غير ما وضع له (وكثير) أى ومجازية كثير مما عدا هذين مما هو كلى وضعا جزئى استعمالا (والاتفاق على نفيه) أى نفى كون استعمال هذه فى افراد خاصة منها مجازا (فانما هو) أى استعمال المطلق فى فرد من افراده (حقيقة كما ذكرنا أول البحث وكونهما) أى الحقيقى والمجازى (عرضين فى محل كالحياة للعلم) فيسمى العلم حياة لهذه العلاقة * قلت الا انه لو قال قائل لو كانت العلاقة بينهما فى صحة تسمية العلم حياة هذه لجاز العكس والظاهر عدمه لاحتاج الى جواب (أو) كونهما عرضين (فى محلين متشابهين) أى متقاربين (ككلام السلطان لكلام الوزير) وبالعكس (أو) كونهما (جسمين فيهما) أى فى محلين متقاربين (كالراوية) وهى فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزادة (للمزادة) أى المزود التى يجعل فيه الزاد أى الطعام المتخذ للسفر كذا فى شرحى التلخيص وشرح المفتاح للتفتازانى والذى فى شرحه للمحقق الشريف والمزادة ظرف الماء يستقى به على الدابة التى تسمى راوية قال أبو عبيد لا تكون المزادة الا من جلدين تفأم بجلد ثالث بينهما لتتسع وجمعها المزاد والمزايد وأما الظرف الذى يجعل فيه الزاد أى الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاود انتهى والجملة من الصحاح وهو الصواب وعليه لا بالتزام ما قال أبو عبيد ما فى منهاج البيضاوى كالراوية للقربة اذ هى ما يستقى فيه الماء كما فى الصحاح (وكونهما) أى الحقيقى والمجازى (متلازمين ذهنا) بالمعنى الاعم (كالسبب للمسبب) نحو رعينا الغيث أى النبات الذى سببه الغيث (وقلبه) أى اطلاق اسم المسبب على السبب (وشرطه) أى شرط قلبه (عند الحنفية الاختصاص) أى اختصاص المسبب بالسبب (كاطلاق الموت على المرض) المهلك (والنبت على الغيث) قلت ولقائل أن يقول فى هذين نظر فان الموت ليس بمختص بالمرض لوقوعه بدونه كثيرا والنبت ليس بمختص بالغيث لوجوده بدون خصوص الغيث نعم هو مختص بالماء ولعله مطلقا هو المراد بالغيث من اطلاق المقيد على المطلق والا فالوجه والنبت على الماء (والملزوم على اللازم كنطقت الحال) مكان دلت فان النطق ملزوم الدلالة وقلبه كشد الازار لاعتزال النساء كما فى قوله

قوم اذا حاربوا اشدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت باطهار

(أو) متلازمين (خارجا كالغائط على الفضلات) لان الغائط وهو المكان المنخفض مما يقصد عادة لازالتها (وهو) أى اطلاق الغائط عليها (المحل على الحال وقلبه) أى اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى وأما الذين ابيضت وجوههم (ففى رحمة الله) أى الجنة التى تحل فيها الرحمة (وأدرج فى) التجاور (الذهنى أحد المتقابلين فى الآخر) فان بينهما مجاورة فى الخيال ولا سيما بين الضدين حتى ان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض (ومنع) الادراج المذكور (بامتناع اطلاق الاب على الابن) مع أن بينهما تقابل التضايف ومجاورة من قبيل التلازم فى الوجود ذهنا وخارجا (وانما هو) أى اطلاق أحد المتقابلين على الآخر (من قبيل الاستعارة بتنزيل التضاد منزلة التناسب لتمليح) أى اتيان بما فيه ملاحة وظرافة (أو تهكم) أى سخرية واستهزاء (أو تفاؤل كالشجاع على الجبان) فانه ان كان الغرض منه مجرد الملاحة لا السخرية فتمليح والا فتهكم فهو صالح لهما (والبصير

على الاعمى) وهذا صالح للكل والفرق بينهما بحسب المقام (أو) متلازمين (لفظا) فيطلق اسم أحدهما بخصوصه على الآخر مشاكلة كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة) مثلها فاطلق السيئة على الجزاء مع أنه حسن لوقوعه في صحبتها وقد يقال انما سمي جزاؤها سيئة لانه يسوء من ينزل به وحينئذ فهو ليس مثالا لما نحن فيه بل من مثله قوله

قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

أي خيطوا فذكرها بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام ونحوه (وما ذكر من الزيادة والنقصان من العلاقة) كما في منهاج البيضاوى (منتف) لما تقدم من أنه حقيقة (والمجاز في متعلقهما) بفتح اللام أي متعلق الزيادة والنقصان (مجاز) لانتفاء استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيه والعلاقة المشابهة في التعدى من أمر أصلى الى أمر غير أصلى (ويجمعها) أي العلاقات (قول فخر الاسلام اتصال) بينهما (صورة أو معنى) لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى (زاد) فخر الاسلام (في الصورى) أي قال بعد قوله اتصال صورة (لا تدخله شبهة الاتحاد فاندفع) بهذا (لزوم اطلاق بعض الاعضاء على بعض) فان اتصال بعضها ببعض يدخله شبهة الاتحاد باعتبار الصورة الاجتماعية لها حتى صح أن يقال على المجموع شخص واحد ونحوه (ولم يحققوا علاقة التغليب) حتى قال الشيخ سعد الدين التفتازاني وأما بيان مجازية التغليب والعلاقة فيه وانه من أى أنواعه فمما لم أر أحدا حام حوله قال المصنف (ولعلها في العمرين) أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (المشابهة سيرة وخصوص المغلب لخفة) فان لفظ عمر أخف من لفظ أبي بكر (وهو) أي تغليب لفظ عمر على لفظ أبي بكر (عكس التشبيه) أصالة وهو الحاق الشئ بما هو دونه في وجه الشبه فان المشبه في الواقع عمر والمشبه به أبو بكر (وفي القمرين الاضاءة والخصوص) أي وتغليب خصوص لفظ القمر على لفظ الشمس وان كان لفظ الشمس أخف (التذكير) أي لتذكير القمر وتأنيث الشمس فان المذكر أخف (معكوسا) أي عكس التشبيه أيضا فان المشبه في الواقع القمر والمشبه به الشمس (وأما الخافقان فلا تغليب) فيه (على انه للضدين وقد نقل) فقال ابن السكيت الخافقان أفقا المشرق والمغرب لان الليل والنهار يخفقان فيهما أي يضطربان وهو معنى ما قيل هما الهواآن المحيطان بجانبي الارض جميعا وقال الاصمعي هما طرف السماء والارض وأما من جعل الخافق حقيقة في المغرب من خفقت النجوم اذا غابت أو في المشرق لانه تخفق منه الكواكب أي تلمع فقد غلب أحدهما على الآخر وأياما كان فيحتاج الى علاقة فليتأمل فيها ❁ (تنبيه يقال الحقيقة والمجاز على غير المفرد بالاشتراك العرفي فعلى الاسناد قوم) كصاحب التلخيص (وعلى الكلام على الاكثر) منهم الشيخ عبد القاهر والسكاكي (وهو) أي وصف الكلام بهما (أقرب) من وصف الاسناد بهما ويأتي وجهه قريبا وعليه قوله (فالحقيقة الجملة التي أسند فيها الفعل أو معناه) من المصدر واسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف (الى ما) أي شئ (هو) أي الفعل أو معناه (له) أي لذلك الشئ كالفاعل فيما بني له والمفعول فيما بني له نحو ضرب زيد عمرا وضرب عمرو فان الضاربية لزيد والمضروبية لعمرو بخلاف نهاره صائم فان الصوم ليس للنهار بمعنى كونه له انه معناه قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه سواء كان مخلوقا لله تعالى أو لغيره وسواء صدر عنه باختياره كضرب أو لا كمات (عند المتكلم) وهو متعلق به أي في اعتقاده بأن يفهم من ظاهر حاله أنه يعتقده بأن لا يكون هناك قرينة تدل على انه لا يعتقد ما يفهم من ظاهر الكلام وحينئذ فكما يدخل في التعريف ما يطابق الاعتقاد طابق الواقع أو لا يدخل فيه أيضا ما لا يطابق الاعتقاد طابق الواقع أو لا كقولك جاء زيد معتقدا انه لم يجئ اذا قصدت ترويجه

والقطع لان اليد تحتمل العضو كله أي من المنكب الى رؤس الاصابع وتحتمل بعضه أيضا لانها تطلق على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها ويحتمل أيضا الابانة وهو فصل العضو كقولنا سارق فقطعت يده

• (قوله والقطع الشق) أي يحتمل الشق قال المصنف والحق انه ليس فيها اجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر البعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة في الابانة ولا شك أن الشق أي الجرح ابانة أيضا لان فيه ابانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئا قال ❁ (الفصل الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شئ عليم واسأل القرية وذلك الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان) أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك بينت الشئ تبيينا أي وضحته توضيحا وهو أي المبين يطلق على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا في افادة معناه قال في المحصول اما لامر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شئ عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى واسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما هو طلب

بحسب الظاهر لغرض له فيه فلا جرم أن اقتصر في المفتاح عليه وظهر انه كما قال المصنف (ولا حاجة الى في الظاهر) كما في التلخيص ليدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد لدخوله بدونه (لان المعترف الحقيقة في نفسها تم الحكم بوجودها) أى الحقيقة (بدليله) أى الوجود (غير ذلك) أى غير الحقيقة في نفسها ثم لا يدخل فيه ما ليس فيه المسند فعلا ولا في معناه نحو زيد انسان مع أن ظاهر كلام عبد القاهر والسكاكي انه حقيقة فيبطل عكسه ولا محيص الا أن يلتزم أن مثله لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا أيضا كما ذهب اليه صاحب التلخيص (والمجاز) الجملة التي أسند فيها الفعل أو معناه (الى غيره) أى غير ما هو له عند المتكلم (لمشابهة الملابسة) بين الفعل أو معناه وبين غير ما هو له وعلى انهما وصف الاسناد قوله (أو الاسناد كذلك) أى اسناد الفعل أو معناه الى ما هو له عند المتكلم واسناد الفعل أو معناه الى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة (والاحسن فيهما مركب) نسب فيه أمر الى ما هو له عند المتكلم أو الى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة عند من يجعلهما وصفا الكلام (ونسبة) لامر الى ما هو له عند المتكلم أو الى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة عند من يجعلهما وصفا للنسبة (ليدخل) المركب (الاضافي انبات الربيع) وشقاق بينهما ومكر الليل والنهار وغير ذلك لشمول النسبة النسبة التامة وغيرها بخلاف الاسناد بالمعنى المصطلح وهذه المركبات لا اسناد فيها بهذا المعنى ثم انما قال الاحسن لامكان دفع ايراد خروج المركب الاضافي أو النسبة الاضافية بأن التعريف بالذات انما هو للمركب الاسنادي وما سواه متفرع عليه أو بأن المراد بالاسناد مطلق النسبة هذا ولقائل أن يقول كل من هذه التعاريف للمجاز غير مطرد لصدقه على ما يقوله المتكلم قاصدا به صدور الكذب عنه وان جاز أن يكون ذلك صادقا مطابقا للواقع مع انه ليس بمجاز لانه ليس بمطابق لاعتقاده بل مخالف له عنده الا انه يصدر ويجب بما يمكنه فلا يرتكب فيه تأويلا أصلا فالوجه زيادة بضرب من التأويل كما ذكره السكاكي وغيره لئلا يصدق التعريف عليه (ويسميان) أى هذه الحقيقة وهذا المجاز (عقليين) لان الحاكم بأنه ثابت في محله أو مجاوز عنه هو العقل لا الوضع (ووجه الاقربية) أى كون قول الحقيقة والمجاز على الكلام أقرب من قولهما على الاسناد (استقرارأنه) أى الوصف بهما (للفظ والمركب الكلي (موضوع التركيبي) أى للمعنى التركيبي وضعا (نوعيا تدل أفراده) أى المركب الكلي من المركبات المعينة على معانيها التركيبية (بلا قرينة فهي) أى افراده التي هي المركبات بازاء معانيها المذكورة (حقائق) لاستعمالها فيها (فاذا استعمل) المركب (فيما) أى في معنى (بها) أى بالقرينة (فمجاز) أى فذلك المركب مجاز لاستعماله في معنى غير وضعي له بالقرينة فلا ينهض توجيه صاحب التلخيص اختيار كونهما وصفا للاسناد بأن الاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة والكلام ينسب اليه باعتبار أن الاسناد منسوب الى العقل على توجيه اختيار كونهما وصفا المركب (والاولان) أى الحقيقة والمجاز في المفرد (لغويين تعميما للغة في العرف) فيشملان العرفيين وانما سميا بهما لان صاحب وضع الحقيقة واضع اللغة واستعمالها في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها (وتوصف النسبة بهما) أى بالحقيقة والمجاز فيقال نسبة حقيقة ومجاز (وتنسب) النسبة اليهما (لنسبتها) أى نسبة النسبة (الى الحقيقة والمجاز) فيقال نسبة حقيقية ونسبة مجازية (واستبعاده) أى المجاز العقلي (باتحاد جهة الاسناد) كما ذكره ابن الحاجب اذ ليس للاسناد جهتان جهة الحقيقة وجهة المجاز كالاسد والمجاز لا يتحقق الا عند اختلاف الجهتين (بعيد اذ لا يمنع اتحاده) أى الاسناد (بحسب الوضع) اللغوى (انقسامه) أى الاسناد (عقلا الى ما هو للمسند اليه) فيكون اليه حقيقة (وما ليس له) فيكون اليه مجازا وانما ينافيه اتحاد جهته بحسب العقل وليس هذا كذلك فان اسناد الفعل الى ما هو متصف به محلا له في المبنى للفاعل ومتعلقا له في المبنى للمفعول مما يقتضيه العقل ويرتضيه والى غير ذلك مما يأباه الا بتأويل (ثم)

السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف *واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل وأما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين أيضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشئ وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره القسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذي حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسئلة الآتية وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده ووقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى واسأل القرية تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل أيضا

لايمنع (وضع الاصطلاح) كذلك (والطرفان) أى المسند اليه والمسند والمضاف والمضاف اليه فى المجاز العقلى (حقيقيان كأشاب الصغير البيت) أى وأفنى الكبير * كر الغداة ومر العشى يعنى اذا علم أوظن أن قائله قاله عن اعتقاد فان كلا من الاشابة والافناء والكر والمر مراد به حقيقته أما اذا علم أوظن انه قاله عن غير اعتقاد حمل على المجاز واذا لم يعلم ولم يظن شئ منهما تردد بين كونه مجازا صادقا وكونه حقيقة كاذبة وهو الصلتان العبدى (أو مجازان كأحيانى اكتحالى بطلعتك) فان المراد بالاحياء السرور وبالاكتحال الرؤية وكلاهما مجاز عنهما (أو أحدهما) وهو المسند اليه حقيقة والآخر وهو المسند مجاز نحو قول الجاهل أحيا الربيع الارض فان المراد بالربيع حقيقته وباحيائه الارض المعنى المجازى للاحياء وهو تهييج القوى النامية فيها واحداث نضارتها بأنواع النبات اذ الاحياء حقيقة اعطاء الحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة الارادية أو بالعكس نحو كسا البحر الفياض الكعبة فان المراد بالبحر الفياض الشخص الجواد وهو مجازى له وبالكسوة المعنى الحقيقى المعروف (وقد يرد) المجاز العقلى (الى التجوز بالمسند فيما يصح نسبته) الى المسند اليه (والى كون المسند اليه استعارة بالكناية كالسكاكى وليس) هذا القول (مغنيا) عن القول بكون الاسناد مجازيا (لانها) أى الاستعارة بالكناية (ارادة المشبه به بلفظ المشبه بادعائه) أى المشبه (من أفراده) أى المشبه به فيدعى أن اسم المنية مثلا فى مخالب المنية نشبت بفلان اسم للسبع مرادف له بارتكاب تأويل وهو أن المنية تدخل فى جنس السباع لاجل المبالغة فى التشبيه فالمراد بها السبع بادعاء السبعية لها كما صرح به السكاكى (فلم يخرج) الاسناد المذكور (عن كون الاسناد الى غير من هوله) عند المتكلم فيكون مجازا عقليا (وقد يعتبر) المجاز العقلى (فى الهيئة التركيبية الدالة على التلبس الفاعلى ولا مجاز فى المفردات) حينئذ وانما المجاز العقلى فى المركب من حيث أسند فيه الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها بالفاعل الحقيقى بأن شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلى (فهو) أى هذا المجاز (استعارة تمثيلية) وهى استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من أمور لوصف الاخرى مثلا اذا شبهت تردد المفتى فى حكم بصورة تردد من قام ليذهب وقلت أراك أيها المفتى تقدم رجلا وتؤخر أخرى لم يكن حينئذ فى تقدم وتؤخر ورجلا استعارة اذ لم يقع بهذا التجوز تصرف فى هذه الالفاظ بل هى باقية على حقائقها التى كانت عليها قبل الاستعارة المتعلقة بمجموعها من حيث هو مجموع وانما وقع التجوز فى مجموع ذلك اللفظ المركب باعتبار انتزاع صورة منه وتشبيهها بصورة أخرى مثلها وادعاء دخول الاولى فى جنس الاخرى روما للمبالغة فى التشبيه فأطلق على الصورة المشبهة اللفظ المركب الدال على الصورة المشبه بها (ولم يقولوه) أى علماء البيان هذا (هنا وليس ببعيد) كما ذكره المحقق التفتازانى (فانما هى) أى هذه الارادات المجازية (اعتبارات) وتصرفات عقلية للمتكلم (قد يصح الكل فى مادة وقد لا) يصح الكل فيها وانما يصح فى خصوصها بعضها (فلا حجر) فيها لان المجاز يكفى فيه العلاقة المعتبر نوعها ولا يجب الاستعمال والتركيب الواحد مما يمكن فيه اعتبار المناسبة من جهات متعددة فيمكن اعتبار التجوز فيه من كل جهة منها ومن ثمة اعتبر صاحب الكشاف المجاز فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم من أربعة أوجه والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة لا خلاف أن) الاسماء (المستعملة لاهل الشرع من نحو الصلاة والزكاة) فى غير معانيها اللغوية (حقائق شرعية يتبادر منها ما علم) لها من معانيها المذكورة (بلا قرينة) سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا أولا فيكون مبتدأ (بل) الخلاف (فى أنها) أى الاسماء المستعملة لاهل الشرع فى المعانى المذكورة حقيقة (عرفية للفقهاء) أى بسبب وضعهم اياها لتلك

لانه قسم ذلك الغير فى المسئلة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذى حملهم على ذلك ايهام تقديم قوله أو بغيره انه من باب اللف والنشر والظاهر انه كان مؤخرا عن المثالين ولكن غيرته الشراح فتأمله قال ۞ (الاولى أن يكون قولا من الله والرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه أدل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق المذكور فى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى أصلى وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود

المعانى

المعانى فهى فى تخاطبهم تدل عليها بلا قرينة وأما الشارع فانما استعملها فيها مجازا عن معانيها اللغوية بمعونة القرائن فلا تحمل عليها الا بقرينة (أو) حقيقة شرعية (بوضع الشارع) حتى انها فى كلامه وكلامهم تدل عليها بلا قرينة (فالجمهور) الواقع (الثانى) أى انها حقيقة شرعية (فعليه) أى الثانى (يحمل كلامه) أى الشارع وكلام أهل الفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم أيضا اذا وقعت مجردة عن القرائن لانه الظاهر منه ومنهم (والقاضى أبو بكر) الواقع (الاول) أى انها حقيقة عرفية للمتشرعة لا للشارع (فعلى اللغوى) يحمل اذا وقعت فى كلامه محتملة للغوى والشرعى (الا بقرينة) توجب حمله على الشرعى لزعمه انها مبقاة على حقائقها اللغوية على ما زعمه بعضهم وسياق ما يوافقه فى الاستدلال كما ينبه المصنف عليه وأشار هنا الى انكاره بقوله (وفيه نظر لان كونها) أى الصلاة مستعملة (للافعال) المعلومة شرعا (فى عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك وأشهر) أى وانه مجاز أشهر من الحقيقة فى زمنه صلى الله عليه وسلم قال المصنف اذ لا شك فى اشتهار فى كلام الشارع فى المعانى الخاصة قبل انقطاع الوحى فهى وان كانت مجازات حين ابتداء استعمالها لكنها صارت فيها أشهر منها فى المعانى اللغوية (وهم) أى القاضى والجمهور (يقدمونه) أى المجاز الاشهر من الحقيقة (على الحقيقة) فكيف يصح أن يحمل على اللغوى عند عدم القرينة اذا وقع فى لفظه ثم قال المصنف فان قلت كيف يترتب الحمل على المعنى الحقيقى اللغوى على كونها مجازات فى استعماله قلت لانها اذا كانت مجازات لا يحكم بها الا بقرينة فاذا لم يوجد معها فى استعماله والفرض أن لا نقل لزم حملها على الحقيقة اللغوية وحكم بأن هذا مذهب القاضى لانه لما قال انها ليست الا حقائق فى عرف أهل الشرع ومعلوم انها مستعملة فى كلام الشارع فى المعانى الخاصة لزم كونها مجازا فى استعماله فيها وأنكر كون قول القاضى ان الشارع استعملها فى حقائقها اللغوية لاستبعاد أن يقول عالم ان قوله تعالى أقيموا الصلاة معناه أقيموا الدعاء ثم شرط فيه الافعال التى هى الركوع والسجود فتكون خارجة عن الصلاة شرطا كالوضوء ولهذا لم ينقل هذا عنه فى الاحكام والمحصول وحكم بعض المحققين بنفيه عنه وحينئذ فالاستدلال الآتى المتضمن كونها فى المعانى اللغوية والزيادات شروط من التزام النافين عنه وأيضا (فما قيل) أى قول البيضاوى (الحق انها مجازات) لغوية (اشتهرت يعنى فى لفظ الشارع) لا موضوعات مبتدأة ليس قولا آخر بل هو (مذهب القاضى) بعينه كما ذكره المحقق التفتازانى اذ لا شك فى حصول الاشتهار بعد تجوز الشارع باللفظ (وقول فخر الاسلام) وفاقا لاخيه صدر الشريعة والقاضى أبى زيد وشمس الائمة السرخسى (بأنها أى الصلاة اسم للدعاء سمى بها عبادة معلومة لما أنها) أى الصلاة (شرعت للذكر) أى لذكر الله تعالى بنعوت جلاله وصفات كماله قال تعالى وأقم الصلاة لذكرى قيل أى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى أركانها فالمصدر مضاف الى المفعول وكل دعاء ذكر لان الداعى ذاكر للمدعو لطلب أمر منه فسميت العبادة المعلومة بها مجازا من اطلاق اسم الجزء على الكل (يريد مجاز الغويا هجرت حقائقها أى معانيها الحقيقية لغة فليس) قوله (مذهبا آخر) غير المذهبين المتقدمين (كالبديع) أى كما هو ظاهر كلام صاحب البديع بل هو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى كما صرح به بعض شارحى البزدوى بناء على أن كثرة استعمالها فى هذه المعانى المجازية صيرتها كالحقائق لا انها حقائق شرعية لها كما قاله الجمهور (لنا) على أنها حقيقة شرعية بوضع الشارع (القطع بفهم الصحابة قبل حدوث الاصطلاحات فى زمنه صلى الله عليه وسلم) وهو ظرف لفهم الصحابة ومفعوله (ذلك) أى المعنى الشرعى لها (وهو) أى فهمهم ذلك (فرعه) أى فرع الوضع لها (ثم لا بد أولا من نصب قرينة النقل) دفعا للتبادر اللغوى (فمدار التوجيه على انه اذا لزم تقدير قرينة غير اللغوى فهل الاولى تقديرها

وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وانما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها بالدليل العقلى وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيأ آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما فى المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة فى اللوح المحفوظ والثانى الترك من الرسول كتركه التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل فى قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب فى حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى فى ذاته ولا يستحيل أن يخلقها فى جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما فى حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفى الكتابة (قوله فان اجتمعا) أى القول والفعل وتوافقا أى فى الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولا كان أو فعلا لحصول البيان به والثانى تأكيد له ولا فرق فى ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله فى المحصول وصححه ابن الحاجب لكن اذا

بجهلنا الحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الآمدى الاشبه فيما اذا جهلنا واختلفا فى الترجيح ان المرجوح يقدر

قرينة تعريف النقل أو المجاز والاوجه الاول) أى تقدير قرينة تغير اللغوى قرينة تعريف النقل كما هو قول الجمهور (اذ علم استمراره) أى الشارع (على قصده) أى الشرعى (من اللفظ أبدا الا الدليل) فان استمراره على ذلك أمارة نسخ ارادة الاول وهو معنى النقل (والاستدلال) للمختار كما فى مختصر ابن الحاجب والبديع (بالقطع بأنها) أى الصلاة فى الشرع موضوعة (للركعات وهو) أى والقطع بأنها لها فى الشرع هو (الحقيقة) الشرعية (لايفيد) اثبات المختار (لجواز) كونها مجازا فيها ثم (طرقه) أى القطع بذلك (بالشهرة) أى بشهرتها فيها شرعا (أو بوضع أهل الشرع) اياها لها (قالوا) أى القاضى وموافقوه أولا (اذا أمكن عدم النقل تعين وأمكن) عدم النقل (باعتبارها) باقية (فى اللغويه والزيادات) التى جاءت من قبل الشرع عليها (شروط اعتبار المعنى شرعا وهذا) الدليل جار (على غير ما حررناه عنه) أى القاضى من انها مجاز أشهر من الحقيقة اللغوية (مخترع باختراع انه) أى القاضى (قائل بأنها) مستعملة (فى حقائقها اللغوية) وتقدم النظر فيه قلت لكن ذكر الابهرى أن للقاضى قولين أحدهما ما حرره المصنف والآخر هذا وقال قال الامام وأما القاضى فاستمر على لجاج ظاهر فقال الصلاة الدعاء والمسمى بها فى الشرع هو الدعاء لكن انما تعتبر عند وقوع أفعال وأحوال وطرد ذلك فى الالفاظ التى فيها الكلام فاذا صح هذا عن القاضى فالعهدة عليه (وأجيب باستلزامه) أى هذا القول (عدم السقوط) للصلاة المفروضة عن المكلف (بلا دعاء لافتراضه) أى الدعاء (بالذات و) باستلزامه (السقوط) لها عن ذمته (بفعل الشرط الذى هو الزيادة على اللغوى فقط (مطردا) أى دائما (فى الاخرس المنفرد) لصحة صلاته مع انتفاء المشروط الذى هو اللغوى وكلاهما ممنوع الا أن السبكى قال ولك منع كون الاخرس ليس بداع اذ الدعاء هو الطلب القائم بالنفس وذلك يوجد من الاخرس وبأن الدعاء ليس ملازما للصلاة اه وفيه تأمل (ثم لا يتأتى) هذا التوجيه (فى بعضها) أى الاسماء الشرعية كالزكاة فانها لغة النماء والزيادة وشرعا تمليك قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص بنية مخصوصة (قالوا) أى القاضى وموافقوه ثانيا (لو نقلها) أى الشارع الاسماء عن معانيها اللغوية الى غيرها (فهمها) أى المعانى المنقولة (لهم) أى الصحابة لانهم مكلفون بما تضمنتها والفهم شرط التكليف (ولو وقع) التفهيم (نقل) الينا لانا مكلفون به أيضا (ولزم تواتره) أى النقل (عادة) لتوفر الدواعى عليه ولم يوجد والا لما وقع الخلاف فى النقل (والجواب القطع بفهمهم) أى الصحابة المعانى الشرعية منها (كما ذكرنا) صدر الاستدلال (وفهمنا) أى والقطع بفهمنا تلك المعانى أيضا منها (وبعد حصول المقصود لا يلزم تعيين طريقه ولو التزمناه) أى تعيين طريقه (جاز) أن يكون التفهيم (بالترديد) أى بمعونة التكرار (بالقرائن) أى معها (كالاطفال) يتعلمون اللغات من غير تصريح لهم بوضع اللفظ للمعنى بل اذا ورد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون معناه بالقرينة (أو) جاز أن يكون (أصله) أى التفهيم (باخباره) أى الشارع (ثم استغنى عن اخبارهم) أى الصحابة (لمن يليهم أنه أخبرهم لحصول القصد) بدونه للشهرة الموجبة لتبادرها منها عند الاطلاق (قالوا) أى القاضى وموافقوه ثالثا (لو نقلت) الاسماء عن معانيها اللغوية الى المعانى الشرعية (كانت) الاسماء المنقولة اليها (غير عربية لانهم) أى العرب (لم يضعوها ويلزم أن لا يكون القرآن عربيا) لاشتماله عليها وما بعضه عربى دون بعض لا يكون كله عربيا واللازم باطل لقوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا (أجيب) بالمنع والقول (بأنها عربية اذ وضع الشارع لها بمنزلة مجازات لغوية ويكفى فى العربية) أى فى كون الالفاظ عربية (كون اللفظ منها) أى من الالفاظ العربية (والاستعمال على شرطها) أى الالفاظ العربية فى الاستعمال وان لم يضعوا عين ذلك اللفظ لذلك المعنى (ولو سلم) أنه لا يكفى ذلك فى كونها عربية (لم يخل) كونها عربية (بعربيته) أى

متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيدا لها اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى انه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين فالاصح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شئ منهما لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا ان تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثانى وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثانى المستفاد من الفعل وقال الآمدى الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا فى حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا فى حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصرى المتقدم هو المبين دائما قال

(الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومنا القفال والدقاق وأبو اسحق بالبيان الاجمالى فيما عدا المشترك لنا مطلقا

القرآن (إما لكون الضمير) في قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا (له) أي القرآن (وهو) أي القرآن (مما يصدق الاسم) أي اسمه (على بعضه) أي بعض مسماه (ككله كالعسل) فانه كما يصدق العسل على القليل منه والكثير يصدق القران على جزئه وعلى جميعه حتى لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ جزأ منه حنث لمشاركة الجزء الكل في الاتفاق في الحقيقة فيصح أن يطلق القرآن و يراد به بعضه ولا ريب في كونه عربيا (بخلاف المائة والرغيف) مما لا يشارك الجزء الكل في الحقيقة فانه لا يصدق فيه الاسم على كل من الكل والجزء حقيقة فلا يطلق الاسم ويراد به الجزء حقيقة (أو) لكون الضمير (للسورة) باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن ولا يخفى ان مآل هذين في المعنى واحد لا فرق بينهما سوى ان على هذا الضمير لبعض معين هو السورة وعلى الاول الضمير لبعض غير معين أعم من أن يكون السورة أو غيرها وان القرآن كما يطلق مرادا به المفهوم الكلي الصادق على كل فرد منه وعلى جميع افراده فيأتي فيه ما ذكرنا يطلق و يراد به المجموع الشخصي فلا يتأتى فيه ذلك غير انه لا يتعين ارادته في كل اطلاق ليندفع به كل من التوجيهين المذكورين هذا وابن الحاجب انما أجاب أولا بأن الضمير للسورة ثم تنزل الى أنه ولو سلم انه القرآن فلا يخرج عن كونه عربيا بوقوع هذه الالفاظ فيه اذ يصح اطلاق اسم العربي على ما غالبه عربي مجازا كشعر فيه فارسي وعربي أكثر منه واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته كما قال بعض المحققين ان يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب للدليل وهو موجود هنا وهو ما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية ۞ (واعلم أن المعتزلة سموا قسما من) الحقائق (الشرعية) حقيقة (دينية وهو ما دل على الصفات المعتبرة في الدين وعدمه اتفاقا كالايمان والكفر والمؤمن) والكافر (بخلاف الافعال) أي ما هي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح فان فيها خلافا (كالصلاة والمصلي ولا مشاحة ووجه المناسبة أن الايمان) على قولهم (الدين لانه) أي الدين اسم (لمجموع التصديق الخاص) القلبي بكل ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من عند الله ضرورة (مع المأمورات والمنهيات لقوله تعالى وذلك دين القيمة بعد ذكر الاعمال) أي قوله تعالى و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة فذلك اشارة الى المذكور من العبادات المدلول عليها بقوله تعالى ليعبدوا الله على انها للعموم لأن يعبدوا في تأويل المصدر المضاف الى الضمير لكونه منصوبا بأن المصدرية المقدرة بعد لام كي والمصدر المضاف الى المعرفة يفيد العموم فيكون يعبدوا في معنى عباداتهم وتذكير اسم الاشارة لاعتبار لفظ أن يعبدوا وعلى هذا يكون قوله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام كما في قوله تنزل الملائكة والروح فيها وقد تعلق الامر الذي هو للوجوب بها فيكون معنى قوله وذلك دين القيمة بجميع العبادات الواجبة دين الملة المستقيمة (والاتفاق على اعتبار التصديق في مسماه) أي الدين بخلاف الافعال (فناسب تمييز الاسم الموضوع له) أي للتصديق الخاص (شرعا بالدينية وهذه) المناسبة (على رأيهم) أي المعتزلة (في اعتبار الاعمال جزء مفهومه) أي الايمان (وعلى) رأي (الخوارج) المناسبة في هذه التسمية (أظهر) منها على رأي المعتزلة لجعل المعتزلة مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وجعل الخوارج مرتكبها كافرا (ولا يلزم من نفي ذلك) أي كون الاعمال جزء مفهوم الايمان كما هو قول أصحابنا (نفيها) أي الحقيقة الدينية لانه لا ينفي ما يصلح مناسبة لوضع الاصطلاح (اذ يكفي أنها) أي الدينية (اسم لاصل الدين وأساسه أعني التصديق فظهر أن الكلام في ذلك) أي في اثبات نفي انها منه (مع انه) أي الكلام في ذلك (يخرج الى فن آخر) أي علم الكلام (ولا يتوقف عليه) أي على ذلك (مطلوب أصولي بل اصطلاحي وفي غرض سهل وهو اثبات مناسبة تسمية اصطلاحية لا يفيد نفيها فعلى المحقق تركه) وفي هذا تعريض بابن الحاجب حيث تعرض له ۞ (تتمة كما يقدم الشرعي في لسانه)

قوله تعالى ثم ان علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا أن المراد من قوله أن تذبحوا بقرة معينة بدليل ماهي وما لونها والبيان تأخر قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله فنقض ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية قيل ما لا تتناولهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل وأجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل قيل تأخير البيان إغواء قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب بلغة لا تفهم قلنا هذا يفيد غرضا اجماليا بخلاف الاول) أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أي وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أنه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره وأهمل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسين البصري من

أي خطاب الشارع (على ما سلف) أي اللغوي (كذا العرف في لسانهم) أي أهل العرف خاصا كان أو عاما يقدم على اللغوي أيضا لانه الظاهر منهم (فلو حلف لا يأكل بيضا كان) البيض (ذا القشر) ففي المبسوط فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا أن ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شئ فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاج ونحوها (فيدخل النعام) أي بيضه بل كما قال في الكشف فهذا يدل على انه يحنث بما سوى الدجاج والاوز كبيض النعام والحمام وسائر الطيور لكن قال صاحب المبسوط في أصوله يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عندالا كل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك ووافقه فخر الاسلام وغيره وحيث كان الموجب للاختصاص اختصاص التعارف بذلك فيدور ذلك معه ولا شك انه مما يختلف فلا ريب في اختلاف الجواب باختلافه (أو) لا يأكل (طبيخا فما طبخ من اللحم في الماء ومرقه) أي فيمينه عليهما للعرف فيحنث بكل منهما كما يحنث بهما ولا يحنث بما طبخ قلية يابسة من اللحم الى غير ذلك نعم في الخلاصة يحنث بالارز اذا طبخ بودك لانه يسمى طبيخا الا بما يطبخ بزيت أو سمن واذا كان المدار تعارف تسميته طبيخا ففي عرفنا يسمى ما يطبخ بهما طبيخا ولا سيما في عرف القرويين فينبغي أن يحنث بأكله أيضا (أو) لا يأكل (رأسا فما يكبس) في التنانير في عرف الحالف ويباع فيه من الرؤس مشويا (بقرا وغنما) عند أبي حنيفة آخرا لان كلا منهما لا غير كان المتعارف في زمنه آخرا وابلا أيضا عنده أولا لانه أيضا كان متعارفا لاهل الكوفة أولا ثم تركوه دونهما (ولو تعورف الغنم فقط تعين) كون الرأس رأسها كما هو محمل قولهما ان يمينه على رؤس الغنم خاصة لمشاهدتهما اقتصار أهل بغداد وغيرهم عليها فالخلاف خلاف زمان لا برهان (أو) لا يأكل (شواء خص اللحم) فلا يحنث بالمشوي من البيض والباذنجان والجزر وغيرها الا أن التعارف مختص به (وقول فخر الاسلام) في توجيه ترك الحقيقة بالعرف (لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة يحمل على ذلك المجمل) الماضي قريبا وهو انه مجاز لغوي مهجور الحقيقة ۞ (مسئلة لا شك أن الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا لانتفاء جنسهما) وهو المستعمل (ولا) شك أيضا (في عدم استلزام الحقيقة مجازا) اذ غير ممتنع أن يستعمل اللفظ في معناه الوضعي ولا يستعمل في غيره (واختلف في قلبه) أي استلزام المجاز الحقيقة (والاصح نفيه) أي نفي قلبه (ويكفي فيه) أي في نفي استلزامه اياها (تجويز التجوز به) أي باللفظ لما يناسبه (بعد الوضع قبل الاستعمال) له في المعنى الموضوع له (لكنهم استدلوا بوقوعه) أي المجاز ولا حقيقة (بنحو شابت لمة الليل) اذا ظهر فيه تباشير الصبح فان هذا مجاز لا حقيقة له (ودفع) هذا الاستدلال دفعا الزاميا (بأنه مشترك الالزام) أي كما يمكن أن يلزم به الملزم يمكن أن يلزم به النافي (لاستلزامه) أي المجاز (وضعا) اذ الوضع للمجاز ثابت اتفاقا وقطعا وهذا الدليل بنفسه بأن يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب أن يكون هذا المركب موضوعا لمعنى محقق (والاتفاق أن المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه) أي في الوضع الشخصي للمركب فلا يكون هذا الدليل صحيحا بجميع مقدماته (وأيضا ان اعتبر المجاز فيه) أي في شابت لمة الليل (في المفرد) أي في شابت حيث أريد بالشيب هنا حدوث بياض الصبح في آخر سواد الليل أو في لمة بأن أريد بها سواد آخر الليل وهو الغلس (منعنا عدم حقيقة شابت أو لمة) لاستعمالهما في المعنى الحقيقي لهما من بياض الشعر والشعر المجاوز لشحمة الاذن في غير هذا المركب (أو) اعتبر المجاز فيه (في نسبتهما) أي النسبة الاسنادية للشيب الى اللمة والنسبة الاضافية للمة الى الليل (فليس) المجاز فيهما (النزاع) لانه مجاز عقلي والنزاع انما هو في غيره (وأما منع الثاني) أي المجاز في النسبة (لاتحاد جهة الاسناد) كما قدمنا تقريره في تنبيه يقال الحقيقة والمجاز على غير المفرد (فغير واقع لما تقدم) هنالك

المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزي فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لان تأخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع في الخطا مثل أن يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازي أو شرعي وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أي مع البيان وفي النقل عن القفال نظر فقد رأيت في كتاب الاشارة له انه يجوز تأخير البيان مطلقا وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا أي كما تقرر فيما عدا المشترك ونقل في المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطئ أيضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاع المكلف من الافراد ونقلا لان أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الاصفهاني شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدي باختيار شئ من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة الاول يدل على جواز مطلقا أي في التخصيص وغيره مماله

وأوضحناه

وأوضحناه فليراجع (وأيضا الرحمن لمن له رقة القلب ولم يطلق) اطلاقا (صحيحا الاعليه تعالى) والله منزه عن الوصف بها (فلزم) كون اطلاقه على الله تعالى (مجازا بلا حقيقة) قال السبكى وهذا بناء على أن أسماء الله صفات لا اعلام أما ان جعلناها اعلاما فالعلم لا حقيقة ولا مجاز اه قلت وقد عرفت أن هذا انما هو مذهب بعضهم كالرازى والآمدى وان التحقيق خلافه وعليه فيكون اطلاق الرحمن على الله مجازا وان قلنا انه من الاعلام عليه تعالى كما هو الاوجه نظرا الى أن معنى الرحمة فى الاصل رقة القلب ظاهر (بخلاف قولهم) أى بنى حنيفة فى مسيلمة الكذاب (رحمن اليمامة) وقول شاعرهم * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا * فانه لم يطلق عليه اطلاقا صحيحا بل هو مردود لمخالفته اللغة أو فعهم فيها لجاجهم فى الكفر وأيضا كما قال المصنف (ولانهم لم يريدوا به) أى بلفظ رحمن فى اطلاقه على مسيلمة المعنى (الحقيقى من رقة القلب) بل أرادوا أن يثبتوا له ما يختص بالاله تعالى بعد ان أثبتوا له ما يختص بالانبياء وهى النبوة وقال السبكى جوابه عندى أنهم لم يستعملوا الرحمن المعرف بالالف واللام وانما استعملوه معرفا بالاضافة فى رحمن اليمامة ومنكرا فى لازلت رحمانا ودعوانا انما هى فى المعرف بالالف واللام اه وفيه نظر يظهر بالتأمل (قالوا) أى الملزمون (لو لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع) لان فائدته افادة المعانى المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع فى التركيب فتنتفى فائدته (وليس) هذا (بشئ) تقوم به الحجة (لان التجوز) باللفظ (فائدة لا تستدعى غير الوضع) له لمعنى غير المتجوز فيه فلا يستدعى لزوم الاستعمال فيه فلا يستدعى الحقيقة والله سبحانه أعلم ❀ (مسئلة المجاز واقع فى اللغة والقرآن والحديث خلافا للاسفراينى فى الاول) أى فى اللغة وحكى السبكى النفى لوقوعه مطلقا عنه وعن الفارسى والاسنوى عنه وعن جماعة (لانه) أى المجاز (قد يفضى الى الاخلال بغرض الوضع) وهو فهم المعنى المجازى المراد باللفظ (لخفاء القرينة) الدالة عليه فيقضى بالمعنى الحقيقى لتبادره وعدم ظهور غيره (وهو) أى خلافه فى وقوعه (بعيد) على بعض المميزين فضلا عنه) أى عن الاستاذ أبى اسحق (لان القطع به) أى بوقوعه (أثبت من أن يورد له مثال) لكثرته فى اللغة والكتاب والسنة (ويلزمه) أى هذا الدليل (نفى الاجمال مطلقا) لانه من حيث هو مخل بفهم عين المراد منه وهو أيضا باطل فلا جرم ان قال السبكى الاستاذ لا ينكر استعمال الاسد للشجاع وأمثاله بل يشترط فى ذلك القرينة ويسميه حينئذ حقيقة وينكر تسميته مجازا وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة لا اختلال فالخلاف لفظى كما صرح به الكيا (والظاهر به فى الثانى) أى القرآن وكذا فى الثالث وهو الحديث الا انهم غير مطبقين على انكار وقوعه فيهما وانما ذهب اليه أبو بكر بن داود الاصفهانى الظاهرى فى طائفة منهم وابن القاص من قدماء الشافعية على أن المصرح بانكاره فى كتاب ابن داود انما هو مجاز الاستعارة وذهب ابن حزم الى أنه لا يجوز استعمال مجاز الا أن يكون ورد فى كتاب وسنة (لانه) أى المجاز (كذب لصدق نقيضه) أى المجاز فانه ينفى فيصح اذ يصح أن يقال فى الرجل البليد حمار ليس الرجل البليد حمارا وكل ما يصح نفيه فهو كذب فالمجاز كذب (فيصدقان) أى النقيضان من الصدق والكذب والكذب محال فى حق الله تعالى ثم فى حق رسوله وصدق النقيضين باطل مطلقا قطعا (قلنا جهة الصدق مختلفة) فمتعلق الاثبات المعنى المجازى ومتعلق النفى المعنى الحقيقى فلا كذب ولا صدق للنقيضين انما ذلك لو اتحد متعلقهما (وتحقيق صدق المجاز صدق التشبيه ونحوه من العلاقة) للمجاز بحسب مواقعه وتنوع علاقته فصدق المجاز الذى هو زيد أسد بصدق كونه شبيها به فى الشجاعة وعلى هذا القياس (وحينئذ) أى وحين كان الامر على هذا (هو) أى المجاز (أبلغ) من الحقيقة على ما فى هذا الاطلاق من بحث يأتى فى مسئلة اذ الزم مشترك الخ (وقولهم) أى الظاهرية (يلزم) على تقدير وقوع المجاز

* الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى قرأناه أى أنزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا أى عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبى الحسين فى اشتراطه أحد البيانين إما التفصيلى أو الاجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فاين العموم فى الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن وان يفتقر كل القرآن الى البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة أى ظهر اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلى دون الاجمالى وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصا) هو معطوف على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثانى المخصوص بالنكرة وتقريره ان المراد من قوله تعالى أن

في كلام الله تعالى (وصفه تعالى بالمتجوز) لان من قام به فعل اشتق له منه اسم فاعل واللازم باطل لامتناع اطلاقه عليه تعالى اتفاقا فالملزوم مثله (قلنا ان) لزم وصفه به (لغة منعنا بطلان اللازم) لانه لا مانع منه لغة (أو) لزم وصفه به (شرعا منعنا الملازمة) لان ذلك اذا لم يمنع منه مانع وهنا مانع منه لان المتجوز يوهم أنه يتسمح و يتوسع فيما لا ينبغى من الافعال والاقوال وما يوهم نقصا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى اتفاقا (ولنا الله نور السموات) والارض فان النور فى الاصل كيفية تدركها الباصرة أولا و بواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله تعالى الا بتقدير مضاف كزيد كرم بمعنى ذو كرم أو على تجوز بمعنى منور السموات والارض وقد قرئ به فانه تعالى نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار و بالملائكة والانبياء أو مدبرها من قولهم للرئيس الفائق فى التدبير نور القوم لانهم يهتدون به فى الامور أو موجدها فان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره وأصل الظهور هو الوجود كما أن أصل الخفاء هو العدم والله سبحانه موجود بذاته موجد لما عداه الى غير ذلك ومكروا (ومكر الله) لان المكر فى الاصل حيلة يجلب بها غيره الى مضرة فلا يسند الى الله تعالى وانما أسند هنا اليه على سبيل المقابلة والازدواج (الله يستهزئ بهم) لان الاستهزاء السخرية والاستخفاف وهو لا ينسب اليه تعالى وانما أسند اليه هنا مشاكلة أو استعارة لما ينزله بهم من الحقارة والهوان الذى هو لازم الاستهزاء أو الغرض منه الى غير ذلك مما يعرف فى موضعه (فاعتدوا عليه) بمثل ما اعتدى عليكم و جزاء سيئة (سيئة مثلها) ومعلوم أن ليس جزاء الاعتداء اعتداء اذ ليس فيه تعد عن حكم الشرع بل هو عدل وحق ولا جزاء السيئة سيئة لانه لم ينه عنه شرعا والسيئة ما نهى عنه شرعا بل هو حسن فهما من اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر بجامع المجاورة فى التخيل أو من المشاكلة (وكثير) الى أن بلغ فى الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيد المانعين تجشم دفع ذلك فى صور معدودة منها المثل المتقدمة فانه قد قيل لا تجوز فى شئ منها فالنور معناه الظاهر فى نفسه المظهر لغيره لا العرض الذى شأنه هذا فيكون اطلاقه على الله حقيقة وقال الامام الرازى المكر ايصال المكروه الى الغير على وجه يخفى فيه والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورهما من الله حقيقة لحكمة وقوله أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين لا يدل على أن كل استهزاء حقيقة الجهل والاعتداء ايقاع الفعل المؤلم أو هتك حرمة الشئ وحينئذ فمعنى الآية كما هتكوا حرمة شئ أى حرمة كانت من الحرم أو الشهر الحرام أو النفس أو المال أو العرض فاهتكوا حرمة له كذلك كما يدل عليه سياق الآية والحرمات قصاص والسيئة ما يسوء من ينزل به (وأما واسأل القرية فقيل) القرية فيه (حقيقة) وأمر بنو يعقوب عليهم السلام أباهم أن يسألها (فتجيبه) بناء على أن الله تعالى قادر على انطاقها الاسيما والزمان زمان النبوة وخرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال نبى وضعف بأن هذا وان كان ممكنا انما يقع للنبى عند التحدى واظهار المعجزات ولم يكن ذلك كما هو ظاهر السياق (وقدمناه) أى لفظ القرية (حقيقة مع حذف الاهل) ويشهد له تخصيصهم القرية بالتى كنا فيها وهى مصر أو قرية بقربها لحقهم المنادى فيها فانه يدل على أن المراد أهلها من الاحياء المدركين لما جرى بينهم و بين يوسف لا نفس القرية لان جميع الجمادات متساوية فى عدم الادراك وفى أنها لو أجابت لكان جوابها دالا على صدقهم وهذا أيضا مما يدل على ضعف ما قبله (وليس كمثله شئ ليس من محل النزاع) وهو مجاز العلاقة لان هذا من مجاز الزيادة (ألا ترى الى تعليلهم) أى الظاهرية بأنه كذب وهو لا يصدق على مجاز الزيادة فالاستدلال به فى غير محل النزاع (وقد أجيب) أيضا من قبلهم بغير هذا فأجيب (تارة بأنه) أى ليس كمثله شئ لنفى الشبيه (حقيقة) فالكاف فيه مستعملة

الآيات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن البارى أجاب بأوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أن بنى اسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور ولك أن تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين فى القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور الاعتراض الثانى لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه انه قال شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم و يدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه أنا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التوانى أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثانى على الاول (قوله وانه تعالى) هو معطوف على قوله ان المراد تقدير مولنا خصوصا

فى مفهومها الوضعى وهو الشبيه (والمثل يقال لنفسه) أى لنفس الشئ وذاته فيقال (لا ينبغى لمثلك) كذا أى لك فان آمنوا (بمثل ما آمنتم به) أى بنفس ما آمنتم به وهو القرآن أو دين الاسلام كما هو أحد الاقوال فى الآية فالمعنى ليس كذاته شئ (وتمامه) أى هذا الجواب (باشتراك مثل بين النفس والشبيه اذ لا ريب فى اطلاق مثل على المماثل وهو غير نفسه فان كان فى الآخر حقيقة ثبت الاشتراك (والا) أى وان لم يكن فى الآخر حقيقة بل كان مجازا (ثبت نقيض مطلوبهم) أى الظاهر به وهو وجود المجاز فى القرآن (وهو) أى الاشتراك (ممنوع) لان الاصل عدمه والمجاز أولى منه (وتارة) بأن ليس كمثله شئ (حقيقة) فى نفى التشبيه على أن الكاف بمعنى مثل وكل منها ومنه غير زائد ثم هو (إما لنفى مثل مثله) أى الله تعالى (ويلزمه) أى نفى مثل مثله تعالى (نفى مثله والا) لولم يلزمه نفى مثله (تناقض لانه) تعالى (مثل مثله) فلا يصح نفى مثل المثل لكنه صحيح فنفى مثله صحيح وايضاحه أن الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس شئ مثل مثل زيد تبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت عنه أنه يماثله شئ ولا شك أنه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج تحت النفى الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد نفى المثل مع ثبوت ذاته وهما متناقضان ثم الحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفى اللازم وجعل دليلا على نفى الملزوم (ولزوم التناقض) على تقدير ان لا يلزمه نفى مثله (انتفى ظهوره) اى نفى مثل مثله (فى اثبات مثله وبه) أى بلزوم التناقض (يندفع دفعه) أى هذا الجواب ودافعه ابن الحاجب (باقتضائه) أى هذا الجواب (اثبات المثل فى مقام نفيه) أى المثل (وظهوره) أى المثل (فيه) أى فى اثبات مثله (وجعل هذا) الدفع الذى لابن الحاجب (مرتبا على الجواب الاول سهو) قال المصنف وقع فى حواشى الشيخ سعد الدين الاقتصار على نقل الجواب الاول الظاهرية وهو ان الكاف بمعنى الذات ثم رتب عليه اعتراض ابن الحاجب المذكور فأشار المصنف الى أن هذا سهو اه قلت لان كون المعنى ليس كذاته شئ لا يقتضى اثبات المثل فى مقام نفيه غير أن قول المصنف وهو ان الكاف بمعنى الذات سهو والصواب وهو أن المثل بمعنى الذات فسبحان من لا يسهو (وإما لنفى شبه المثل فينتفى المثل بأولى كمثلك لا يبخل ولا شك أن اقتضاء شبه صفته انتفاء البخل أولى منه) أى من اقتضاء شبه صفته انتفاء البخل (اقتضاء صفته) انتفاء البخل لان المشبه به فى ذلك أقوى فيكون المعنى من كان على صفة المثل وشبهه فهو منتف فكيف المثل حقيقة فيفيد الكلام نفى التشبيه والتشريك من غير تناقض الا أن المصنف تعقب هذا بقوله (لكن ليس منه ما نحن فيه من نفى مثل المثل) لينتفى المثل (والا لم يصح نفى مثل مثل لثابت له مثل واحد لكنه صحيح فاذا قيل ليس مثل مثل زيد أحد اقتضى) هذا القول (ثبوت مثل لزيد وصرف) هذا القول أيضا (لزوم التناقض) اللازم من لزوم نفى مثله لنفى مثل مثله (الى نفى مثل) آخر (غير زيد) وحينئذ لا تناقض لانه كما قال (فلم يتحد محل النفى والاثبات وهو) أى هذا الصرف (أظهر من صرفه) أى هذا القول التناقض (السابق عن ظهوره) أى المثل (فى اثبات المثل) الى نفى ذاته واثباته (لأسبقية هذا) الى الفهم (من التركيب فالوجه) فى دفع أنه لنفى مثل مثله اللازم منه نفى مثله (ذلك الدفع) أى دفع ابن الحاجب وقد يقرر لزوم نفى المثل من نفى مثل المثل فى الآية الكريمة بان مثل المثل انما هو ذاته تعالى مع وصف أنه مثل المثل لان مثله تعالى لا يكون له مثل الا ذاته تعالى وحينئذ يلزم من نفى مثل مثله نفى مثله بطريق برهانى وهو أن نفى مثل مثله إما بانتفاء ذاته أو بانتفاء الوصف والاول ممتنع لذاته متقرر فى العقول قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فتعين أن يكون بانتفاء الوصف وانتفاء الوصف انما يتصور عند انتفاء المثل فى العقل

أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا اجمالى وتوجيهه انه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فجاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز قال الجوهرى الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به والزبعرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السيئ الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو انه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فتقول خاصمته فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته فى الخصومة قال الجوهرى وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين أحدهما أن صيغة ما لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة فى افراد ما لا يعقل خاصة ولهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل وحينئذ فلا يكون انزال

قوله تعالى ان الذين سبقت الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون

والخارج لانه لو تحقق مثله عقلا أو خارجا لزم ان يثبت وصف أنه مثل مثله ثم غير خاف أن المراد بالمثل هنا المثل المتوهم وليس لمتوهمه ان يعتقد أنه مطابق للواقع لانه شرك بل الله بخلافه لامثله وقد يقال مثل في الآية بمعنى الصفة العجيبة الشأن التي لاعهد بمثلها والمعنى ليس كصفته العجيبة الشأن شيء وانه لصدق فهي مما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وهو حسن لا كلفة فيه والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة اختلف في كون المجاز نقليا فقيل في آحاده وقيل في نوع العلاقة وهو الاظهر) لحاصل المذاهب لا يشترط نقل الآحاد ولا نقل نوع العلاقة يشترط نقل الآحاد يشترط نقل نوع العلاقة فقط والمذهب الاول يفهم من قوله اختلف في كون الخ فانه يفيد أن قائلا قال ليس نقليا وآخر قال نقل ثم اختلفوا فقيل نقل الآحاد وقيل بل نقل نوع العلاقة كالسببية والمسببية كذا ذكر المصنف (فالشارط) للنقل في نوع العلاقة يقول معناه (ان يقول) الواضع (ما بينه وبين آخر اتصال كذا الخ) أي أجزت أن يستعمل فيه من غير احتياج الى نقل آحاده فاذا علمنا أنهم أطلقوا اسم اللازم على الملزوم يكفينا هذا في اطلاق كل لازم على ملزومه ولا يتوقف على سماعه منهم في عين كل صورة من جزئياته والشارط للنقل في الآحاد يشترط سماعه منهم في عين كل صورة (والمطلق) للجواز من غير اشتراط نقل في الآحاد ولا في النوع يقول (الشرط) في صحة التجوز أن يكون (بعد وضع التجوز اتصال) بين المتجوز به والمتجوز عنه (في ظاهر) من الاوصاف المختصة بالمتجوز عنه فحيث وجد لم يتوقف على غيره (وعلى النقل) أي القول باشتراطه آحادا أو نوعا (لابد من العلم بوضع نوعها) والا لكان استعمال اللفظ في ذلك المعنى وضعا جديدا أو غير معتد به (واستدل) للمطلق انه (على التقديرين) أي تقدير شرط نقل الآحاد وتقدير شرط نقل الانواع (لو شرط) أحدهما (توقف أهل العربية) في احداث آحاد المجازات على التقدير الاول وأنواعها على التقدير الثاني (ولا يتوقفون أي في الآحاد واحداث أنواعها) أي العلاقة بل يعدون ذلك من كمال البلاغة ومن ثمة لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق (وهو) أي هذا الدليل (منتهض في الاول) أي في عدم اشتراط النقل في الآحاد (ممنوع التالي) والوجه فيما يظهر ان يقال ممنوع استثناء نقيض التالي وهو عدم التوقف (في الثاني) أي عدم اشتراط النقل في الانواع (وعلى الآحاد) أي واستدل على عدم اشتراط النقل في الآحاد (لو شرط) النقل فيها (لم يلزم البحث عن العلاقة) لان النقل بدونها مستقل بتصحيحه حينئذ فلا معنى للنظر فيها لكنه لازم باطباق أهل العربية فلا يشترط النقل في الآحاد (ودفع ان أريد نفي التالي) وهو لزوم البحث عن العلاقة (في غير الواضع منعناه) أي نفي التالي (بل يكفيه) أي غير الواضع (نقله) الآحاد (وبحثه) عن العلاقة (لكمال) وهو الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه (أو) أريد نفي التالي (فيه) أي في الواضع (منعنا الملازمة) فان الواضع محتاج الى معرفة المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي المسوغة للتجوز عنه اليه وأيضا كما قال المصنف (وغير النزاع) لان النزاع في غير الواضع لا في الواضع (قالوا) أي الشارطون النقل في الآحاد (لو لم يشترط) النقل فيها (جاز نخلة لطويل غير انسان) للمشابهة في الطول كما جازت للانسان الطويل (وشبكة للصيد) للمجاورة بينهما (وابن لابيه) اطلاقا للسبب على السبب (وقلبه) أي أب لابنه اطلاقا للسبب على المسبب (وهذا) الدليل (للاول) أي القائل بأن الخلاف في نقل الآحاد (والجواب وجوب تقدير المانع) في هذه الصور وما جرى مجراها (القطع بأنهم لا يتوقفون) عن استعمال مجازات لم يسمع أعيانها بعد ما كانت من مظاهر العلاقة المعتبرة نوعا وتخلف الصحة عن المقتضى في بعض الصور لمانع مخصوص بها لا يقدح في الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وبهذا التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع ثم الحاصل أن عدم استعماله مع العلاقة حكم

بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضي بها وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الامام وهو ان ما تعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسماء وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان أراد الاطلاق المجازي فمسلم ولكن لابد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسماء وما بناها وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره في أوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب عن الثاني بأن العقل انما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفر لهم اذا علم بالعقل أيضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر وهذا

بوجود

الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سيأتي فلا يستقيم الرد عليهم

بوجود مانع هناك اجمالا وما لم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع على ان صدر الشعر بعضهم ذهب الى أنه انما لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء المشابهة فيما له مزيد اختصاص بالنخلة بناء على أن جوازها لانسان طويل ليس لمجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها ۞ (المعرفات) للمجاز (يعرف المجاز بتصريحهم) أي أهل اللغة (باسمه) كهذا اللفظ مجاز في كذا (أو حده) كهذا اللفظ مستعمل في غير وضع أول على وجه يصح (أو بعض لوازمه) كاستعماله في كذا يتوقف على علاقة (وبصحة نفي ما) أي معنى (لم يعرف) معنى حقيقيا (له) أي للفظ (في الواقع) كقولك للبليد ليس بحمار وانما قال في الواقع لصحة سلب الانسان لغة وعرفا عن الفاقد بعض صفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية (قيل) أي قال ابن الحاجب (وعكسه) وهو عدم صحة نفي ما لم يعرف حقيقيا له في الواقع (دليل الحقيقة) ولذا لا يصح أن يقال للبليد ليس بانسان (واعترض) أي قال المحقق التفتازاني ويشكل هذا (بالمستعمل) أي بالمجاز (في الجزء واللازم) المحمول (من قولنا عند نفي خواص الانسانية) عن زيد (ما زيد بانسان أي كاتب أو ناطق لا يصح النفي ولا حقيقة) قال المصنف (والحق الصحة) أي صحة النفي (فيهما) أي في الجزء واللازم فيكون مجازا (قيل) أي قال القاضي عضد الدين (وأن يعرف له معنيان حقيقي ومجازي ويتردد في المراد) منهما في مورد (فصحة نفي الحقيقي) عن المورد (دليله) أي كون اللفظ مجازا في ذلك قال المصنف (وليس بشيء لان الحكم بالصحة) أي بصحة نفي الحقيقي عنه (يحيل الصورة لانه) أي الحكم بالصحة (فرع عدم التردد وان أريد) أن صحة نفي الحقيقي بالآخرة دليله (لظهور القرينة) المفيدة للمجازية (بالآخرة فقصور اذ حاصله اذا دلت القرينة على أن اللفظ مجاز فهو مجاز ومعلوم وجوب العمل بالدليل وبأن يتبادر غيره) أي ويعرف المجاز بتبادر غير المعنى المستعمل فيه الى الفهم (لولا القرينة) فيكون في المعنى المستعمل فيه مجازا (وقلبه) وهو أن لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على أن المراد غيره على ما ذكره القاضي عضد الدين وهو أعم من أن يتبادر هو أو لا (علامة الحقيقة) يعني فهذه مطردة منعكسة اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (وايراد المشترك) على علامة الحقيقة (اذ لا يتبادر المعين وهو) أي المشترك (حقيقة فيه) أي في المعين (مبني على انعكاس العلامة وهو) أي انعكاسها (منتف) لان شرطها الاطراد لا الانعكاس (واصلاحه) أي ايراد المشترك (تبادر غيره) أي غير المعين (وهو المبهم الا بقرينة) تعين المعين (ودفعه) أي الايراد بعد الاصلاح (بأن في معنى التبادر) أي مأخوذ في معناه من قولنا أن لا يتبادر غيره (أنه) أي الغير (مراد وهو) أي تبادر الغير على أنه مراد (منتف بالمبهم واندفع ما اذا قرر) الايراد على علامة الحقيقة (بما اذا استعمل) المشترك (في مجازي فانه لا يتبادر غيره) أي غير المجازي المستعمل فيه (فبقيت علامة الحقيقة في المجاز) لتردد بين معانيه وهو باطل اندفاعا بينا (بأن علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة وهو) أي تبادره لولا القرينة هو (المراد بعدم تبادر غيره) لولا القرينة كما سلف (فلا ورود ولهذا اذ ليس يتبادر المجازي) من لفظ المشترك حتى يكون حقيقة (ثم هو) أي هذا التقرير (يناقض مناط المقرر) أي القاضي عضد الدين (فيما سلف) أي في مسئلة عموم المشترك (على أن المشترك ظاهر في كل معين ضربه عند عدم قرينة معين وبعدم اطراده) أي ويعرف المجاز بعدم اطراد اللفظ في مدلوله من غير مانع لغوي أو شرعي عن الاطراد (بأن استعمل) اللفظ في محل (باعتبار وامتنع) استعماله (في آخر معه) أي مع ذلك الاعتبار (كاسأل القرية دون البساط) فان لفظ اسأل استعمل في محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها ولم يستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه تعلق السؤال بالاهل وعلى

مثلا (قوله قيل تأخير البيان اغواء) هذه حجة أبي الحسين البصري على اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره أن الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغواء أي اضلالا كما قاله الجوهري ويقع في كثير من النسخ اغراء بالراء أي يكون اغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أي حاملا له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الراء وفي الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضي أنه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك ليس فيه ايقاع في الجهل وأجاب المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق أيديهم مع انه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلي مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف (قوله قيل كالخطاب) أي استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر أيضا كالمشترك والذي له ظاهر

هذا فليس هذا انما الكلام فيه كما نبه المصنف عليه ولا يقال لعل المراد أن القرية أطلقت على أهلها بعلاقة الحلول وقد وجدت فى البساط ولم يطلق على أهله لانا نقول لو كان المراد هذا لم يكن من مثل عدم الاطراد لانه لم يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه بل انما لم يستعمل نظيره فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى (ولا تنعكس) هذه العلامة أى ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع (وأورد) على هذا (السخى والفاضل امتنعا فيه تعالى مع المناط) أى وجود مناط اطلاقهما وهو الجود والعلم فى حقه تعالى (والقارورة فى الدن) أى لا يسمى قارورة مع وجود المناط لتسميتها بها فيه وهو كونه مقرا للمائع (وأجيب بأن عدمه) أى التجوز فى هذه (لغة عرف تقييدها بكونه) أى الجود (ممن شأنه أن يبخل و) العلم ممن شأنه أن (يجهل وبالزجاجية) أى وبكون ما هو مقر للمائع من الزجاج فانتفى مناط التجوز المذكور فيها لشمول جوده تعالى وكمال علمه سبحانه وعدم الزجاجية فى الدن (ويجى مثله) أى هذا الجواب (فى الكل) أى فى كل ما استعمل باعتبار وامتنع فى آخر معه (اذ لا بد من خصوصية) لذلك المحل المستعمل ذلك فيه (فتجعل) الخصوصية (جزأ) من المقتضى فيكون الانتفاء فيما تخلف فيه لانتفاء المقتضى (وبجمعه على خلاف ما عرف لمسماه) أى اذا كان للاسم جمع باعتبار معناه الحقيقى وقد استعمل بمعنى آخر ولم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز غير أن جمعه بذلك المعنى مخالف لجمعه باعتبار المعنى الحقيقى كان اختلاف جمعه باعتبارهما دليلا على انه مجاز فى ذلك الذى لم يعلم حقيقته ومجازيته كلفظ الامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقى وهو القول الدال على طلب الفعل استعلاء على أوامر وقد استعمل بمعنى الفعل ووقع التردد فى كونه حقيقة فيه فوجدناه يجمع بهذا المعنى على أمور دون أوامر فدل على أنه مجاز فيه (دفعا للاشتراك) اللفظى لانه خير منه (وهذا فى التحقيق يفيد أن لا أثر لاختلاف الجمع) يعنى أن المؤثر فى الحكم بالمجازية دفع الاشتراك وهو لا ينفى كون اختلاف الجمع معرفا (ولا تنعكس) هذه العلامة اذ ليس كل مجاز يخالف جمعه جمع الحقيقة فان الاسد بمعنى الشجاع والحمار بمعنى البليد يجمعان على أسد وحمر كما يجمعان عليهما بالمعنى الحقيقى ولا حاجة الى قوله (كالتى قبلها) لتصريحه به ثمة (وبالتزام تقييده) أى ويعرف المجاز بهذا بأن يستعمل اللفظ فى معنى مطلقا ثم يستعمل فى آخر مقيدا لزوما بشئ من لوازمه كجناح الذل ونار الحرب ونور الايمان فان جناحا ونارا ونورا مستعملة فى معانيها المشهورة بلا قيد وفى هذه بهذه القيود فكان لزوم تقييدها بها دليلا على كونها مجازات فى هذه وحقائق فى المعانى المشهورة وانما كان الامر هكذا لانه ألف من أهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا فى مسماه أطلقوا اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى أن يكتفى به فى الدلالة عليه والاصل أن يكون ذلك فى الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب فى الاستعمال فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ فى معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القرائن الحالية أو المقالية غير التقييد وانما اعتبر اللزوم فيه احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد كرأيت عينا جارية لكن لا يلزم فيه ذلك (وبتوقف اطلاقه) أى ويعرف المجاز بتوقف اطلاق اللفظ مرادا به ذلك (على) ذكر (متعلقه) حال كون ذلك اللفظ (مقابلا للحقيقة) أى اللفظ مرادا به المعنى الحقيقى أى بهذا الشرط لان الاحوال شروط فيكون اللفظ حقيقة فيما لم يتوقف مجازا فيما توقف ففى العبارة تعقيد نحو قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الحق يتوقف على استعماله فى المعنى المتصور من الخلق فيكون بالنسبة الى الحق مجازا والى الخلق حقيقة وهذا بناء (على انه) أى المجاز (مكر المفرد والا) ان كان المجاز فى النسبة (فليس) هو (المقصود كالتمثيل لعدم الاطراد باسأل القرية) فان المجاز فيه فى النسبة لا فى المفرد الذى هو مجرد السؤال وانه لو كان فى القرية

ولكن امتنع الاخذ به لاقترانه بالدليل الاجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا فاذا قال اتق بعين آفاد الامر واحدا من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص قال ﷺ (تنبيه يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور) أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو ههنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة اليها لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولانه يجوز أن يكون فى التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك. وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم قال فى المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لانه هو الذى يطلق عليه القول بانه منزل وذكره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضا فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها واذا وجب ذلك وجب

لا

لا يكون من أمثلة عدم الاطراد وانما قلنا المجاز في النسبة غير مقصود بالتمثيل هنا (فان الكلام في) المجاز (اللغوي لا العقلي) والمجاز في النسبة عقلي والله سبحانه أعلم ﷺ (مسئلة اذا لزم) كون اللفظ (مشتركا بين معنيين (والا) لولم يكن مشتركا بينهما لكان (مجازا) في أحدهما للعلم بأنه وضع لمعنى ثم استعمل في آخر ولم يعلم انه موضوع له حتى دار بين لزوم كونه حقيقة فيه أيضا فيكون مشتركا أو غير موضوع له فيكون مجازا (لزم المجاز) أي كونه مجازا فيما لم يوضع له (لانه) أي كونه مجازا فيه (لا يخل بالحكم) بما هو المراد منه (اذ هو) أي الحكم (عند عدمها) أي القرينة الدالة على أن المراد المجازي (بالحقيقي ومعها) أي القرينة الدالة على أن المراد المجازي (بالمجازي أما المشترك فلا) يحكم بأن المراد به معنى معين من معنييه (الا معها) أي القرينة المعينة له قال المصنف (ولا يخفى عدم المطابقة) فان عدم الحكم بأن المراد به معنى معين من معنييه عند عدم قرينته لا يوجب الخلل بالحكم أما على قول من لا يرى المشترك عاما استغراقيا في مفاهيمه أو يراه والمعنيان مما لا يمكن اجتماعهما فظاهر لا نتفائه حينئذ حتى يظهر المراد منه ولا سيما ان كان مجملا اللهم الا أن يجعل التوقف عين الخلل كما ذكره الكرماني وفيه نظر وأما على قول من يراه عاما فيها وكانت مما يمكن اجتماعها فلحمله على جميعها الظهور ها فيه عنده (وقولهم) أي المرجحين للحمل على الاشتراك (يحتاج) المشترك (الى قرينتين) بحسب معنييه (بخلاف المجاز) فانه انما يحتاج الى واحدة فبعد أنه انما يمشى على عدم تعميمه في مفاهيمه (ليس بشئ) مقتض لترجيحه على المجاز لتسلط المنع على احتياج الاشتراك الى قرينتين في كل استعمال اذ الفرض أن المراد واحد فيكفي قرينته وأما اقتضاء المعنى الآخر قرينة أخرى فانما هو في استعمال آخر (بل كل) من المشترك والمجاز (في المادة) الاستعمالية (يحتاج) في افادة ما هو المراد به (الى قرينة وتعددها) أي القرينة في المشترك (لتعدده) أي المعنى المراد منه (على البدل كتعددها) أي القرينة في اللفظ الواحد المجاز (لتعدد) المعاني (المجازيات كذلك) أي على البدل فهما سيان في هذا القدر من الاحتياج وانما يختلفان من حيث ان قرينة المشترك لتعيين الدلالة وقرينة المجاز لنفس الدلالة فكما لا يقال في اللفظ المستعمل في كل من معنييه المجازيين في حالتين انه محتاج الى قرينتين في افادة كل منهما فقط لا يقال ذلك في المشترك أيضا ثم أشار الى توجيه عساه أن يحمل عليه قولهم تصحيحا له بقدر الامكان فقال (ولعل مرادهم لزوم الاحتياج) الى قرينتين (دائما على تقدير الاشتراك دون المجاز) احداهما (لتعيين المراد) به والاخرى كما قال (ونفي الآخر) أي لنفي أن يكون المعنى الآخر هو المراد ولا كذلك المجاز فانه انما يحتاج الى قرينة صارفة عن الحقيقي اليه لا غير غايتها انها تتكرر بتكرر المعاني المجازية ثم تعقبه بقوله (وهذا) أي احتياج المشترك الى قرينتين (على معممه في حالة عدم التعميم) لمانع من التعميم لتدل احداهما على المعنى المراد والاخرى على عدم التعميم (والمجاز كذلك على الجمع) أي يلزم كونه محتاجا الى قرينتين احداهما لارادة المراد به والاخرى لنفي الحقيقي على قول من يجيز الجمع بين الحقيقي والمجازي بلفظ واحد في حالة واحدة فلا يترجح المجاز على الاشتراك على هذا التقدير نعم يترجح على قول المانع منه لان على قوله اذا دلت القرينة على أن المجاز مراد كفى اذ لا يمكن أن يراد مع الحقيقي أيضا (وأبلغ) أي ولان المجاز أبلغ (واطلاقه) أي ان المجاز دائما أبلغ (بلا موجب لانه) أي كونه أبلغ (من البلاغة) كما يشعر به كلام القاضي عضد الدين وهو ظاهر حكاية السكاكي له عن أهل البلاغة (ممنوع) وكيف لا (وصرح بأبلغية الحقيقة) من المجاز (في مقام الاجمال) مطلقا الداع دعا اليه من ابهام على السامع كلي عين أو غير ذلك أولا ثم التفصيل ثانيا لان ذكر الشئ مجملا ثم مفصلا أوقع في النفس (فان المشترك هو المطابق لمقتضى الحال بخلاف المجاز) فان اللفظ مع عدم القرينة يحمل على الحقيقة ومعها على المجاز فلا اجمال (و بمعنى تأكيد اثبات المعنى) عطف على قوله من البلاغة أي ولانه

تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق قال ﷺ (الفصل الثالث في المبين) انما يجب البيان لمن أريد فهمه العمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض) أقول يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون الفتوى به كأحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتائه النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه وهو يدل على انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره الا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال ﴿فروع﴾ حكاها الآمدي وابن الحاجب ٭ الاول اللفظ الوارد اذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدي المختار وهو رأى الاكثرين انه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيرا للفائدة في كلام الشارع ٭ الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي

من المبالغة كما ذكره غير واحد بمعنى كونه أكمل وأقوى في الدلالة على ما أريد به من الحقيقة على ما أريد بها (كذلك) أي ممنوع أيضا (القطع بمساواة رأيت أسدا ورجلا هو والاسد سواء) في الشجاعة فان المساواة المفهومة منه ومن رأيت أسدا لا يتصور فيها زيادة ولا نقصان (نعم هو) أي المجاز (كذلك) أي يفيد التأكيد (في رجلا كالاسد) بالنسبة الى رأيت شجاعا (وكونه) أي المجاز (كدعوى الشيء بينة) أي فيه تأكيد الدلالة وتقويتها (بناء على أن الانتقال الى المجازى) من الحقيقي يكون (دائما من الملزوم) الى اللازم كالانتقال من الغيث الذي هو ملزوم النبت الى النبت كما التزمه السكاكي فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم (ولزومه) أي الانتقال في المجاز دائما من الملزوم الى اللازم (تكلف) حيث يراد باللزوم الانتقال في الجملة سواء كان هناك لزوم عقلي حقيقي أو عادي أو اعتقادي أو ادعائي مع أن هذه الثلاثة أكثر ما يعتبر من اللزوم في هذا الباب وباللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وبالملزوم ما هو بمنزلة المتبوع والمردوف (وهو) أي التكلف (مؤذن بحقية انتفائه) أي لزوم الانتقال المذكور المستند اليه الابلغية المذكورة (مع أنه انما يلزم) هذا الترجيح (في اللزوم التحقيقي لا الادعائي) كما هو غير خاف على المتأمل (وأما الاوجزية) أي وأما ترجيح المجاز على المشترك بأن المجاز أوجز في اللفظ من الحقيقة فان أسدا يقوم مقام رجل شجاع (والاخفية) أي بأن المجاز أخف لفظا من الحقيقة كالحادثة والخنفقيق للداهية (والتوصل الى السجع) أي وبأن المجاز يتوصل به الى تواطؤ الفاصلتين من النثر على الحرف الآخر نحو حمار ثرثار اذا وقعا في أواخر القرائن بخلاف بليد ثرثار أي كثير الكلام (والطباق) أي وبأن المجاز يتوصل به الى الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة أو ما هو ملحق به نحو قول دعبل

لا تعجبي يا سلم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكى

فضحك مجاز عن ظهر ولو ذكره مكانه لفات هذا التحسين البديعي (والجناس) أي وبأن المجاز يتوصل به الى تشابه اللفظين لفظا مع تغايرهما معنى وأصنافه كثيرة ومن مثل الجناس التام المماثل قوله

أقم الى قصدهم سوق السرى وأقم * بدار عز وسوق الأينق التثم

فأقم الاول مجاز لو ذكر حقيقته وهي التنفيق لفات الجناس (والروي) أي بأن المجاز يتوصل به الى المحافظة على الحرف الذي تبنى عليه القصيدة نحو قوله

عارضننا أصلا فقلنا الربرب * حتى تبدى الأقحوان الأشنب

الربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان البابونج والشنب حدة الاسنان وبردها تجوز بهما عن السن الابيض للتوصل الى الروي فتحصل المناسبة بين الاشنب والربرب لفواته بسنهن الابيض (فعارض بمثله في المشترك) فقد يكون أوجز وأخف كالعين للجاسوس والينبوع ويتوصل به الى السجع والروي مثل ليث مع غيث دون أسد والمطابقة نحو خسنا خير من خياركم والجناس نحو رحبة رحبة بخلاف واسعة (ويترجح) المشترك (بالاستغناء عن العلاقة ومخالفة الظاهر وهو) أي الظاهر (الحقيقة وهذا) أي الاستغناء عن مخالفة الظاهر (ان عم في غير المنفرد) وهو المشترك (فممنوع) لان المشترك حقيقة وليس بظاهر على ما هو الحق في شيء من معانيه حيث لا قرينة معينة له (والا) اذا لم يعم فيه (لا يفيد) لان الكلام فيه (وعن ارتكاب الغلط للتوقف) فيما هو المراد منه (لعدمها) أي القرينة المعينة عند من لا يعممه (أو للتعميم) عطف على للتوقف أي أو لتعميمه في مفاهيمه لحمله على الجميع عند من يرى ذلك (بخلافه) أي المجاز فانه لا يتوقف فيه عند عدمها بل يحكم بارادة الحقيقي والحال أنه كما قال (وقد لا يراد الحقيقي وتخفى القرينة) فيقع الغلط في الحكم بارادته (والوجه أن جواز الغلط فيهما) أي المشترك والمجاز (بتوهمها) أي القرينة وهما في توهمها سواء (ولا أثر

(للاحتياج)

ومسمى شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الاول ويبقى النظر ههنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي فقال الغزالي يكون مجملا وقال الآمدي وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة *الثالث اذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل يمتنع لان اخراج البعض يوهم استعماله في الباقي *الرابع اذا قلنا لابد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله عنه فاذا نزل فهل يجوز اسماعه المكلف بدون اسماعه أي اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه أيضا في المحصول لان فاطمة سمعت يوصيكم الله الآية ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث وأمثاله كثيرة *الخامس ذهب الكرخي الى أنه لابد أن يكون البيان مساويا للمبين في القوة وذهب أبو الحسين البصري الى أنه يجوز أن يكون أدنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لابد أن يكون أقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل اختار تفصيلا

للاحتياج) أى لاحتياج المجاز (الى علاقته) المسوغة للتجوز به عن الحقيق بخلاف المشترك فانه لا يحتاج الى علاقة فى ترجيح المشترك على المجاز كما ذكروه (بقليل تأمل) لان الكلام فيهما بعد تحقق كل منهما ولا تحقق للمجاز بدون علاقته المذكورة (وبأنه يطرد) أى ويترجح المشترك أيضا باطراده فى كل من معانيه لانه حقيقة فيه فيطلق عليه فى جميع محاله فلا يضطرب بخلاف المجاز فان من علاماته أن لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله وما لا يضطرب أولى لان الاضطراب يكون لمانع والاصل عدمه (وتقدم ما فيه) فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع (وبالاشتقاق) أى ويترجح المشترك أيضا بالاشتقاق (من مفهوميه) اذا كان مما يشتق منه لانه حقيقة فى كل منهما وهو من خواصها (فيتسع) الكلام وتكثر الفائدة والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له وهذا انما يتم على قول القاضى والغزالى والكيا مانعى الاشتقاق من المجاز ورد بأنه يؤل الى قصر المجازات كلها على المصادر فلا جرم انه لم يمنعه الجمهور وهذا (والحق أن الاشتقاق يعتمد المصدرية حقيقة كان) المصدر (أو مجازا كالحال ناطقة ونطقت) الحال من النطق بمعنى الدلالة (وقد تتعدد) المعانى (المجازية للمنفرد أكثر من مشترك فلا يلزم أوسعيته) أى المشترك على المجاز (فلا ينضبط) الاتساع المقتضى للترجيح (وعدمه) أى الاشتقاق (من الامر بمعنى الشأن لعدمها) أى المصدرية لا لانه مجاز فيه كما قيل (ومن فانما هى إقبال وإدبار) مع وجود المصدر (لفوت غرض المبالغة) الحاصلة من حمل المصدر على الناقة المفيد جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار والتخلف لمانع لا يقدح فى اقتضاء المقتضى كما تقدم (وترجح أكثرية المجاز الكل) أى مرجحات الاشتراك فان من تتبع كلام العرب علم أن المجاز فيه أغلب من المشترك حتى ظن بعض الائمة ان أكثر اللغة مجاز فيترجح المجاز عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب ۞ (مسئلة يعم المجاز فيما تجوز به فيه فقوله) صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) انى أخاف عليكم الرماء والرماء هو الربا أخرجه أحمد والطبرانى فى الكبير (يعم فيما يكال به فيجرى الربا فى نحو الجص) مما ليس بمطعوم (ويفيد مناطه) أى الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد علية مبدإ الاشتقاق (وعن بعض الشافعية لا) يعم وعزاه غير واحد الى الشافعى (لانه) أى المجاز (ضرورى) أى لضرورة التوسعة فى الكلام كالرخص الشرعية الثابتة ضرورة التوسعة على الناس اذ الاصل فى الكلام الحقيقة ولذا تترجح على المجاز عند التعارض والضرورة مدفوعة بدون اثبات العموم فلا حاجة اليه (فانتفى) الربا (فيه) أى فى نحو الجص ووجه ترتيبه على كونه ضروريا ظاهر فانه حيث كان كذلك لا يعم لاندفاع الضرورة ببعض افراد العام والاجماع على أن الطعام مراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء أخرج معناه الشافعى فى مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام (فسلم عموم الطعام لانتفاء علية الكيل) أى فتعين الطعم للعلية وبطل علية الكيل للاتفاق على انه لم يعلل بعلتين فسلم عليته عن المعارض وعمومه (فامتنع) ان تباع (الحفنة بالحفنتين منه) أى من الطعام (ولزمت عليته) أى الطعم عندهم (قيل) أى قال الشيخ سعد الدين التفتازانى ما معناه (لم يعرف) نفى عموم المجاز (عن أحد ويبعد) أيضا نفيه (لانها) أى الضرورة (بالنسبة الى المتكلم ممنوع) وجودها (للقطع بتجويز العدول اليه) أى المجاز (مع قدرة الحقيقة لفوائده) أى المجاز التى منها لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام أى علو درجته وارتفاع طبقته على ان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وبالنسبة الى الكلام (والى السامع أى لتعذر الحقيقة) بمعنى أنه لما تعذر العمل بها وجب الحمل عليه ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ من المرام (لا تنفى العموم)

لم يذكره أيضا ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما أو مطلقا فلا بد أن يكون المخصص والمقيد فى دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع تقديمه على الراجح وأما مساواة البيان فى الحكم فتأتى ان شاء الله تعالى فى الكتاب الثانى فى السنة قال

۞(الباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ)۞

وفيه فصلان الاول فى النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه وقال القاضى رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه) أقول النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل أخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازا فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة واختلفوا فى معناه الاصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى وابن الحاجب ومعناه أن

خطاب الله تعالى المتعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم

فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص (ولا) تتحقق الضرورة أيضا (بالنسبة الى الواضع بأن اشترط فى استعماله) أى المجاز (تعذرها) أى الحقيقة (لما ذكرنا) من أنه لا ينفى العموم (ولان العموم للحقيقة باعتبار شمول المراد) باللفظ (بموجبه) أى الشمول من أسباب زائدة على ذاتها كاداة التعريف ووقوعها فى سياق النفى (لا) باعتبار (ذاتها) أى ليس العموم ذاتيا للحقيقة بمعنى انه ناشئ عنها اذ لو كان كذلك لما انفك عنها الا ان موجب الذات لا ينفك عنها فكانت لا توجد الا عامة وليس كذلك فاذا وجدت فى المجاز الاسباب الموجبة للعموم فى الحقيقة كان عاما أيضا لوجود المقتضى وعدم المانع (قيل) أى قال التفتازانى (ولا يتأتى نزاع لاحد فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا لكن الواحد) للخلاف (مقدم) على نافيه لعدم استيعاب النافى عامة المحال (واندرج الوجه) لعموم المجاز فيما تقدم كما أوضحناه فلا حاجة الى اعادته (ولزمت المعارضة) بين علية وصف الطعم وكونه بكال ويترجح الاعم وهو كونه بكال فانه أعم من الطعم لتعديه الى ماليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح علية الوصف والله سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة الحنفية وفنون العربية) أى عامة أهل الادب والمحققون من الشافعية على ما فى الكشف وغيره (وجمع من المعتزلة) منهم أبو هاشم (لا يستعمل) اللفظ (فيهما) أى فى الحقيقة والمجاز (مقصودين بالحكم) فى حالة واحدة (وفى الكناية البيانية) انما يستعمل فى معنييه (لينتقل من الحقيقى الواقع بينه الى المجازى) كقولهم كناية عن طويل القامة طويل النجاد فمناط الحكم فيها انما هو المعنى الثانى فلم يستعمل اللفظ فيهما مرادا به كلاهما مقصودين بالحكم (وأجازه) أى استعماله فيهما فى حالة واحدة (الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة) كعبد الجبار وأبى على الجبائى (مطلقا الا أن لا يمكن الجمع) بينهما (كافعل أمرا وتهديدا) لان الايجاب يقتضى الفعل والتهديد يقتضى الترك فلا يجوز استعماله فيهما فى حالة واحدة (والغزالى وأبو الحسين يصح) استعماله فيهما (عقلا لا لغة) قال المصنف (وهو الصحيح الا فى غير المفرد) أى ماليس بمثنى ولا مجموع (فيصح لغة) أيضا (لتضمنه) أى غير المفرد (المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت القلم أحد اللسانين والخال أحد الابوين) فاريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازى للسان وباللسان الآخر الجارحة وهو معنى حقيقى له وبأحد الابوين الخال وهو معنى مجازى للاب وبالآخر من ولده وهو معنى حقيقى له (والتعميم فى المجازية) أى واستعمال اللفظ فى معانيه المجازية المختلفة فى حالة واحدة (قيل) أى قال القرافى هو (على الخلاف كلا أشترى بشراء الوكيل والسوم) فان كلا منهما معنى مجازى لقوله لا أشترى (والمحققون لا خلاف فى منعه) فعلى هذا يحكم بخطأ من قال لا أشترى وأراد شراء الوكيل والسوم (ولا) خلاف أيضا (فيه) أى فى منع تعميمه فى الحقيقى والمجازى (على انه حقيقة ومجاز) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا (ولا) خلاف أيضا (فى جوازه) أى استعمال اللفظ (فى مجازى يندرج فيه الحقيقى) ويكون من أفراده (لنا فى الاول) أى فى صحته عقلا (صحة ارادة متعدد به قطعا) للامكان وانتفاء المانع (وكونه) أى اللفظ موضوعا (لبعضها) أى المعانى وهو المعنى الحقيقى دون البعض (لا يمنع عقلا ارادة غيره) أى غير ذلك البعض الذى هو المعنى الحقيقى (معه) أى مع البعض الذى هو المعنى الحقيقى (بعد صحة طريقه) أى غير المعنى الحقيقى (انما اصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة) وما قيل لا بد من توجيه الذهن الى أحدهما حقيقة والآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف فيه توجيه الذهن فى حالة واحدة الى تصورين ممنوع (فقول بعض الحنفية) بل الجم الغفير منهم (يستحيل) الجمع بينهما (كالثوب) الواحد يستحيل أن يكون على اللابس الواحد (ملكا

ومعناه أن الخطاب الاول له غاية فى علم الله تعالى فانتهى عنده لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتهاء فى الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى المحصول فانه ذكر فى المسئلة الثانية أن مقابله خطأ لكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه أيضا نسخ التلاوة دون الحكم لان فى نسخها بيانا لانتهاء (١) تحريم قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعى اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك وقوله بطريق شرعى خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح فى الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين وانما قال بطريق

(١) تحريم قراءتها لعل المراد تحريم قراءتها على الجنب مثلا ان لم تكن كلمة تحريم محرفة عن تجويز فتأمل كتبه مصححه

وعارية

شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل فى الطريق الفعل (٢٥) والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من

وعارية فى وقت) واحد (تهافت) أى تساقط (انذاك) أى كون اجتماع الشيئين المتنافيين محالا انما هو فيهما حال كونهما جسمين (فى الظرف الحقيقى) فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة غير مسموعة (لا يقال المجازى يستلزم معاندا الحقيقى) أى وجود معانده أعنى (قرينة عدم ارادته) أى الحقيقى فلا يعقل اجتماعهما لانا نقول ليس كذلك (لانه) أى استلزامه ذلك (بلا موجب) له فلا يسمع (بل ذلك) أى استلزامه اياه (عند عدم قصد التعميم أما معه) أى قصد تعميمه به (فلا يمكن) عند المعمم (نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد وهم ينفونه) أى كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد لغة (لا يقال) على هذا (بل) هو (مجاز المجموع) كما مشى عليه فى التلويح حيث قال على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له لانا نقول ليس كذلك (لانه) أى اللفظ (لكل) من الحقيقى والمجازى (اذ كل) منهما (متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيهم غير عقلى) وانما هو لغوى (بل يصح عقلا حقيقة لارادة الحقيقى ومجازا لنحوه) أى لارادة نحو الحقيقى وهو المجازى (ولنا فى الثانى) أى نفى صحته لغة (تبادر الوضعى فقط) من اطلاقه (بنفى غير الحقيقى) أن يكون اللفظ فيه (حقيقة) لان التبادر أمارة الحقيقة ولا سيما مع العلم بوضع اللفظ له وعدمه أمارة عدمها ولا سيما مع العلم بوضع اللفظ لغيره مؤكدة بالمبادرة وكون الاصل عدم الاشتراك وكان يكفيه أن يقول غيره أى غير الوضعى الا أنه وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكن فى ذهن السامع والحقيقى مكان الوضعى لبيان أنه المراد به (وعدم العلاقة ينفيه) أى غير الحقيقى أن يكون اللفظ فيه (مجازا بما قدمناه فى المشترك) من انتفاء العلاقة وانتفاء الحقيقة والمجاز عن استعمال اللفظ فى المعنى يمنع صحته لغة (وعلى النفى) أى نفى الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد (اختص الموالى بالوصية لهم دون مواليهم) أى موالى الموالى فيما اذا أوصى من لا ولاء عليه بشئ لمواليه وله عتقاء وعتقاء عتقاء لان العتقاء مواليه حقيقة لمباشرته عتقهم وعتقاء العتقاء مواليه مجازا للتسبب فى عتقهم بإعتاق معتقيهم لانهم بعتقه صاروا أهلا لاعتاق غيرهم والجمع بينهما متعذر فتعينت الحقيقة لترجحها وامكان العمل بها (الا أن يكون) أى يوجد (واحد) من الموالى لا غير (فله النصف والباقى للورثة) لانه لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا لعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أن الموالى لمن باشر اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فلم لا يكون ذكر الجمع وأراد المفرد مجازا وأجيب بالفرق بين ارادة المعنى الحقيقى ووجوده فى الخارج ولا يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول ولعله انما أراد معناه الحقيقى لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه وفى الوقت سعة (وكذا لابناء فلان مع حفدته عنده) أى ومثل حكم الموالى مع موالى الموالى فى الوصية لهم حكم الابناء مع ابناء الابناء عند أبى حنيفة فيما لو أوصى لابناء فلان ولفلان أبناء وأبناء أبناء فقال تكون الوصية للصلبيين خاصة لان الابناء حقيقة فيهم مجاز فى بنيهم والجمع متعذر فتعينت الحقيقة الا أن يوجد ابن صلبى لا غير فيكون له النصف والنصف للورثة دون ابناء الابناء (وقالا) أى أبو يوسف ومحمد (يدخلون) أى موالى الموالى والحفدة (مع الواحد) من الموالى والابناء (فيهما) أى فى المسئلتين (بعموم المجاز) لان الموالى تطلق عرفا على الفريقين والابناء تطلق عرفا على الفريقين أيضا ولا تدخل موالى الموالى ولا ابناء الابناء مع الاثنين من الفريقين بالاتفاق (والاتفاق دخولهم) أى موالى الموالى وابناء الابناء (فيهما) أى فى المسئلتين (ان لم يكن أحد) من

رسوله صلى الله عليه وسلم (قوله متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتى الثانى أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ الثالث اذا اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا أجمعوا على أحدهما فانه يتعين الاخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتى ثم إن النسخ قبل وقت الفعل داخل فى حد الرفع وفى دخوله فى حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا وهو أن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى

(٤ – التقرير والتحبير ثانى) الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثانى للثانى

الموالى والابناء (لتعين المجاز حينئذ) أى حين لم يكن منهم أحد للارادة بهم احترازا من الالغاء (وأما النقض) لمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد (بدخول حفدة المستأمن على بنيه) مع بنيه فى الامان مع أن الابناء حقيقة فى الصلبيين مجاز فى الحفدة (و بالحنث بالدخول راكبا) أومتنعلا (فى حلفه لايضع قدمه فى دار فلان) ولانية له كما لودخلها حافيا مع انه حقيقة فيه حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز فى دخولها راكبا ومتنعلا (وبه) أى بالحنث (بدخول دار سكناه) أى فلان (اجارة أواعارة (فى حلفه لايدخل داره) أى فلان ولانية له كما لودخل دار سكناه المملوكة له مع أنها حقيقة فى المملوكة بدليل عدم صحة نفيها عنه مجاز فى المستأجرة والمستعارة بدليل صحة نفيهما عنه (وبالعتق) أى عتق عبده مثلا (فى اضافته الى يوم يقدم) فلان (فقدم ليلا) ولانية له كما لوقدم نهارا مع انه حقيقة فيه حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز فى الليل بدليل صحة نفيه عنه (و بجعل لله على صوم كذا بنية النذر واليمين عينا او نذرا حتى وجب القضاء والكفارة بمخالفته) أى بعدم صيام ما سماه القضاء بتفويت موجب النذر وهو الوفاء بما التزمه والكفارة بتفويت موجب اليمين وهو المحافظة على البر كما هو قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى مع ان هذا الكلام حقيقة النذر حتى لايتوقف على النية مجاز اليمين حتى يتوقف على نيتها الا على قول أبى يوسف فانه قال يكون نذرا فقط (فأجيب عن الاول) أى النقض بدخول حفدته فى الاستئمان على بنيه (بأن الاحتياط فى الحقن) أى حفظ الدم وصيانته عن السفك (أوجبه) أى دخول الحفدة (تبعا الحكم الحقيقى) أى حقن دماء الابناء (عند تحقق شبهته) أى الحقيقى فيهم (الاستعمال) أى لاستعمال لفظ البنين فيهم كما فى (نحو بنى هاشم وكثير) لوجود شبهة صورة الاسم لان الامان مما يحتاط فى اثباته ولو بالشبهة حتى ثبت بمجرد صورة المسالمة بأن أشار مسلم الى كافر بالنزول من حصن أوقال انزل ان كنت رجلا أوتريد القتال أوترى ما أفعل بك وظن الكافر منه الامان يثبت الامان بخلاف الوصية فانها لاتستحق بصورة الاسم والشبهة (مفرعوا عدمه) أى عدم الدخول (فى الاجداد والجدات بالاستئمان على الآباء والامهات بناء على كون الاصالة فى الخلق) فى الاجداد والجدات (يمنع التبعية فى الدخول) أى دخولهم (فى اللفظ) أى لفظ الآباء والامهات قالوا لان التبعية فى الدخول باعتبار تناول صورة الاسم دليل ضعيف فى نفسه فاذا عارضه كونهم أصولا لهم فى الخلقة سقط العمل به (واعطاء الجد السدس لعدم الاب ليس باعطائه الابوين) أى بطريق التبعية للاب مع كونه أصلا له خلقة ليقدح فى كون الاصالة خلقة غير قادحة فى التبعية (بل بغيره) أى بل بدليل آخر وهو اقامة الشرع اياه مقام الاب عند عدمه كما فى بنت الابن عند عدم البنت (الا انه) أى هذا الجواب (يخالف قولهم الام الاصل لغة وقول بعضهم البنات الفروع لغة) فان هذا يفيد استواءهم فى الدخول (وأيضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار فى الابناء) على الابناء (عند شبهة الحقيقة بالاستعمال فعنه) أى فيصرف الاحتياط عن الاقتصار (فى الآباء) على الآباء (لذلك) أى لشبهة الحقيقة بالاستعمال (كذلك) أى كما فى الابناء (بعموم المجاز فى الاصول) أى بجعل الآباء مجازا عن الاصول (كما هو) أى لفظ الابناء مجاز (فى الفروع ان لم يكن) اللفظ (حقيقة) فى ذلك (فيدخلون) أى الاجداد والجدات فى الآباء والامهات (ومانعية الاصالة خلقة) من الدخول أمر (ممنوع) لعدم اقتضاء عقل أونقل ذلك (هذا والحق أن هذا من مواضع جواز الجمع عندنا) أى عند المصنف (لان الابناء والآباء جمع) ونحن قد جوزنا الجمع بين الحقيقة والمجاز لغة وعقلا فى غير المفرد كما قدمناه (وعن الثانى) أى النقض بالحنث بالدخول راكبا فى حلفه لايضع قدمه فى دار فلان (بهجر) المعنى (الحقيقى) لوضع القدم لانه لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها لايقال عرفا وضع القدم فى الدار حتى لايحنث بذلك كما فى الخانية وما ذاك الا (لفهم صرف الحامل) على هجره الى الدخول بواسطة اليمين

و يجوز فى الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من الباقى لاجل حدوثه قلنا قال فى المحصول لانسلم فكما ان الشئ حال حدوثه يمتنع عدمه فالباقى حال بقائه أيضا كذلك لان كلا من الحادث والباقى لكونه ممكنا يحتاج الى سبب ومع السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا فى القوة فيمتنع الرجحان ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة فى معلولها وأيضا فان القاضى ؛ صرح بان الرافع هو الحكم الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الارادة قال (وفيه مسائل * الاولى أنه واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله أن يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن يحرم اتفاقا قيل الفعل الواحد لايحسن ويقبح قلنا مبنى على فاسد ومع هذا يحتمل أن يحسن لواحد أوفى وقت ويقبح لآخر أوفى وقت آخر) أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعا والعنانية منعوه سمعا فقط والعيسوية قالوا بجوازه و وقوعه وان محمدا

لظهور

لظهور أن مقصوده منع نفسه من الدخول لا من مجرد وضع القدم فصار باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل فاطلق السبب وأراد المسبب والدخول مطلق عن الركوب والتنعل والحفا فيحنث بكل منها لحصول الدخول المقصود بالمنع (والجواب عن الثالث) أى النقض بالحنث بدخول دار سكنى فلان اعارة في حلفه لا يدخل داره (بأن حقيقة اضافة الدار بالاختصاص) الكامل المصحح لأن يخبر عن المضاف بأنه للمضاف اليه (بخلاف نحو كوكب الخرقاء) في قوله

اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة * سهيل أذاعت غزلها في القرائب

فان اضافة كوكب الذى هو سهيل، وهو كوكب بقرب القطب الجنوبي يطلع عند ابتداء البرد الى الخرقاء وهى التى فى عقلها هوج وبها حماقة إضافة مجازية لاختصاص مجازي وهو كون زمان طلوعه وقت ظهور جدها فى تهيئة ملابس الشتاء بتفريقها قطنها فى قرائبها ليغزل لها فجعلت هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص الكامل (وهو) أى اختصاصه الكامل بالدار يكون (بالسكنى والملك فيحنث) بكل حتى يحنث (بالمملوكة غير مسكونة كقاضيخان) لوجود الاختصاص الكامل وهذا أولى من التعليل بأن المراد بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى اليه حقيقة كانت وهو ظاهر أو دلالة بأن تكون ملكه فيتمكن من السكنى فيها (خلافا للسرخسي) ووافقه صاحب الكافي بناء على انقطاع نسبة السكنى اليه بفعل غيره قلت وفيه نظر فان الباعث على اليمين قد يكون الغيظ اللاحق له من فلان وذلك مما يقتضي امتناعه من دخول المنسوبة اليه بالاختصاص مملوكة كانت ولو غير مسكونة له أو مسكونة له ولو غير مملوكة له (وعن الرابع) أى وعن النقض بعتق من أضاف عتقه الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا (بأنه) أى اليوم (مجاز في الوقت) المطلق (عام لثبوت الاستعمال) له كذلك (عند ظرفيته لما لا يمتد) من الافعال وهو ما لا يقبل التأقيت نحو قوله تعالى (ومن يولهم) يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا وهو مما لا يمتد لانه لا يقبل التأقيت (فيعتبر) المجازي العام (الا لموجب) يقتضي كون المراد به بياض النهار خاصة (كطالق يوم أصوم) فان الطلاق مما لا يمتد لانه لا يقبل التأقيت والموجب لارادة بياض النهار به أن الصوم الشرعي انما يكون فيه وفي التلويح على انه لا امتناع في حمل اليوم على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طالق حين يصوم أو حين تنكسف الشمس (بخلاف) ما كان ظرف (ما يمتد) من الافعال وهو ما يقبل التأقيت (كالسير والتفويض) فانه يكون المراد به بياض النهار (الا لموجب) يقتضي كون المراد به مطلق الوقت (كأحسن الظن يوم تموت) فان احسان الظن مما يمتد والموجب لارادة مطلق الوقت به اضافته الى الموت وفي التلويح على انه لا امتناع في حمل اليوم فيه على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل (ولو لم يخطر هذا) الفرق للقائل (فقرينة) ارادة (المجاز) به في النقض المذكور وهو مطلق الوقت (علم أنه) أى العتق انما هو (السرور ولا يختص بالنهار) فلم يستعمل حينئذ الا في مجاز عام يندرج فيه الحقيقة (وعن الخامس) أى عن النقض بكون لله على صوم كذا نذرا ويمينا بنيتهما (تحريم المباح) الذى هو فطر الايام المنذور صيامها (وهو) أى وتحريمه (معنى اليمين) هنا لما عرف من أن تحريم المباح يمين بالكتاب والسنة (يثبت مدلولا التزاميا للصيغة) أى لله على صوم كذا لان المقصود منها ايجاب المنذور لما عرف من أن المنذور لا بد أن يكون قبل النذر مباح الفعل والترك ليصح التزامه بالنذر وحيث صار كذا صار تركه الذى كان مباحا حراما به لازما له (ثم يراد به) أى بالمدلول الالتزامى (اليمين) أى معناها (فأريد) اليمين أى معناها (بلازم موجب اللفظ) الذى هو النذر بفتح الجيم أى حكمه (لا به) أى باللفظ الذى هو النذر (ولا جمع) بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد (دون الاستعمال فيهما) أى المعنى الحقيقي والمجازي ولا استعمال للفظ الواحد هنا فيهما فلا جمع بينهما

ثم ينسخ شريعة موسى بل بعث الى بنى اسمعيل دون بنى اسرائيل وفي الكتاب والعالم أن اليهود مطلقا أحالته وليس كذلك (قوله لنا) أى الدليل على ما قلنا من ثلاثة أوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ما ننسخ من آية أو ننسأها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال

(وما قيل لا عبرة لارادة النذر) لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة (فالمراد اليمين فقط) أى فكأنه لم يرد الا المعنى المجازى (غلط اذ تحققه) أى النذر (مع الارادة وعدمها) أى ارادته (لا يستلزم عدم تحققها) أى ارادته (والا) لو استلزم تحقق النذر عدم تحقق ارادته (لم يمتنع الجمع) بين الحقيقى والمجازى (فى صورة) لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها (وقد فرض ارادتهما) أى الحقيقى والمجازى (وفيه) أى فى الجواب عن هذا النقض (نظر اذ ثبوت الالتزامى) حال كونه (غير مراد) هو (خطوره عند فهم ملزومه) الذى هو مدلول اللفظ (محكوما بنفى ارادته) أى المدلول الالتزامى للمتكلم (وهو) أى والحكم بذلك (ينافى ارادة اليمين) به أعنى (التى هى ارادة التحريم على وجه أخص منه) حال كونه (مدلولا التزاميا لانه) أى ارادة التحريم بمعنى قصده الذى هو معنى اليمين (تحريم يلزم بخلفه الكفارة) ولا كذلك تحريم المباح الثابت مدلولا التزاميا له بل هو أعم من ذلك (وعدم ارادة الاعم) الذى هو تحريم المباح الثابت مدلولا التزاميا (ينافيه ارادة الاخص) أى تحريمه على ذلك الوجه (وظاهر بعضهم) كصاحب البديع (ارادته) أى معنى اليمين (بالموجب) أى موجب النذر بفتح الجيم (نفسه الحاقا لايجاب المباح) الذى هو معنى النذر (بتحريمه) أى المباح الذى هو معنى اليمين (فى الحكم وهو) أى الحكم (لزوم الكفارة ويتعدى اسم اليمين) الى الموجب (ضمنه) أى ضمن هذا القصد وتبعا له (لا التعدية الاسم ابتداء) ثم ترتب عليه الحكم قال المصنف رحمه الله وفيه أيضا نظر لان ارادة الايجاب على انه عين ارادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالحلف وارادته من اللفظ نذرا ارادته بعينه على أن لا يستعقبها بل القضاء وذلك تناف فيلزم اذا أريد يمينا وثبت حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالحلف انه لم يصح نذرا اذ لا أثر لذلك فيه (وشمس الائمة) السرخسى ذهب الى أنه (أريد اليمين بلله) لانه قسم بمنزلة بالله (والنذر بعلى أن أصوم رجب) يعنى معينا وهو ما يتعقب اليمين ليصح منعه من الصرف للعلمية والعدل عن الرجب كما فى سحر لسحر بعينه الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق على معنى النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته (وجواب القسم محذوف مدلول عليه بذكر المنذور) كأنه قال لله لأصومن وعلى أن أصوم وعلى هذا الايرادان) أى النذر واليمين (بنحو على أن أصوم) ليكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد بل أريدا بلفظين ان كان القسم معنى مجازيا باللام كما هو الظاهر (وعلى ما قبله يرادان) بنحو على أن أصوم على ما فيه من مسامحة اذا كانت اليمين مرادة بالموجب (وهذا) أى الذى ذهب اليه السرخسى (يخالف الاول) وما هو ظاهر بعضهم أيضا (باتحاد المنذور والمحلوف) فيه فانه يكون فيه نادر الصيام مقسما عليه (والاول) وما هو ظاهر بعضهم ليسا كذلك بل فيهما (المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم) ثم فيما ذكره السرخسى نظر لان اللام انما تكون للقسم اذا كانت للتعجب أيضا كما صرح به النحويون وهو ظاهر فيما استشهد به مما عن ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وفى قول الشاعر

لله يبقى على الايام ذو حيد * بمشمخر به الظيان والآس

وما أجيب به من أن نذر الانسان وايجابه على نفسه أمر عجيب صالح لان يتعجب منه فما يتعجب منه بل الظاهر ان فهم النذر انما هو من مجموع لله على كذا وأن اللام فيه لبيان من أثبت له الوجوب وأما ما قيل يلزمه أن يكون نذرا لاعيانا نحو نذرت ان أصوم رجبا وان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذى يصح به اليمين فظاهر ولكن انما يشكل عليه أن لو كان قائلا بلزومهما ولم يؤثر عنه ﴿تتميم﴾ وكما أورد النقض بهذا تارة بابه النذر واليمين على قولهما خلافا لابى يوسف حيث قال هو نذر فقط أورد به أيضا تارة بابه اليمين ولم يخطر له النذر فانه يكون نذرا ويمينا على قولهما خلافا له حيث قال هو يمين لا غير وبقى للمسألة أربعة

أوجه

سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يأمر بالشيء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية فان قيل صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى الحاصل ان آدم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين أحدهما لا نسلم ان التزويج كان بوحى من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثانى ما ذكره فى المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول (قوله قيل الفعل الواحد) أى استدل المانع بأن الامر بالشيء يقتضي أن يكون حسنا والنهي عنه يقتضي أن يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون

أوحه هي لم ينوشيأ نوى النذرولم يخطرله اليمين نوى النذر وأن لا يكون يمينا فهو نذر بالاتفاق نوى اليمين وأن لا يكون نذرا فهو يمين بالاتفاق * (تنبيه لما لم يشرط نقل الآحاد) لانواع العلاقات في أفراد المجازات في الالفاظ اللغوية بل جاز المجاز فيها اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها اللغوية الوضعية وغيرها بالقرينة الدالة عليه كذلك (جاز) المجاز (في) الالفاظ (الشرعية) اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها الشرعيـة سواء كانت العلاقة معنوية أو صورية (فالمعنوية فيها) أى في الشرعية (أن يشترك التصرفان في المقصود من شرعيتهما علتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الاصيل) تطلق على الحوالة مجازا بعلاقة اشتراكهما في هذا الامر المعنوى (وهو) أى شرط براءة الاصيل (القرينة في جعله) أى لفظ الكفالة (مجازا في الحوالة وهى) أى الحوالة (بشرط مطالبته) أى الاصيل (كفالة) والقرينة في جعل لفظ الحوالة مجازا في الكفالة شرط مطالبة الاصيل وكلفظ الحوالة للوكالة كما أشار اليه بقوله (وقول محمد) أى وكقوله فيم اذا افترق المضارب ورب المال وليس في المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقده (ويقال له) أى للمضارب (أحل رب المال على المديين) (أى وكله) بقبض الديون (لاشتراكهما) أى الحوالة والكفالة والوكالة (في افادة ولاية المطالبة) للدين (لا) لاشتراكهما (في النقل المشترك الداخل) في مفهومها أعنى النقل المشترك (بين الحوالة التى هى نقل الدين) من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه على ماهو الصحيح (والكفالة على انها نقل المطالبة) بالدين من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل (والوكالة على أنها نقل الولاية) من الموكل الى الوكيل كما ذكره غير واحد من المشايخ (اذ المشترك) بين الحقيقي والمجازي (الداخل) في مفهومهما (غير معتبر) علاقة للتجوز (لا يقال لانسان فرس وقلبه له) أى ولا يقال لفرس انسان لاشتراكهما في الحيوانية الداخلة في مفهومهما بل الاتصال المعنوى المعتبر علاقة في التصرفات الشرعيـة هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (فكيف ولا نقل في الاخرين) أى الكفالة فانها ضم ذمة الى ذمة في المطالبة على الاصح وقيل في الدين والوكالة اقامة الانسان غيره مقامه في تصرف معلوم (والصورية العلية والسببية) لان المجاورة التى بين الحكم والعلة وبين المسبب والسبب شبيه بالاتصال الصورى في المحسوسات (فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الآخر فهو) أى الآخر (علته) أى المعنى الموضوع شرعا لحصوله (الغائية كالشراء) وضع شرعا (للملك فصح كل) من الشراء والملك مجازا (في الآخر لتعاكس الافتقار) أى لافتقار العلة الى حكمها من حيث الغرض والشرعية ولهذا لم تشرع في محل لا يقبله كشراء الحر وافتقار الحكم الى علته من حيث الثبوت فانه لا يثبت بدونها ومن ثمة قالوا الاحكام العلل المآلية والاسباب العلل الآلية (وان كان) الافتقار (في المعلول) الى علته (على البدل منه) أى من علته بمعنى الموجد أو السبب الذى هو الشراء (ومن نحو الهبة) كالصدقة لوضعها شرعا للملك أيضا وانما المتار كل بما هو معلوم في موضعه (فلو عنى بالشراء الملك في قوله ان اشتريت) عبدا بأن أراد ان ملكته (فهو حر فاشترى نصفه وباعه واشترى) النصف (الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) أى لا يعتق ديانة لانه مجوز بالعلة عن حكمها ويعتق قضاء لا لعدم صحة هذا التجوز بل للتهمة لان فيه تخفيفا عليه كما سيذكر (وفي قلبه) أى فيما لو عنى بالملك الشراء بأن قال ان ملكت عبدا وأراد به ان اشتريت فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق (مطلقا) أى قضاء وديانة (لتغليظه) على نفسه (فانه) أى العبد (لا يعتق به) أى في الملك (ما لم يجتمع) جميع العبد (في الملك قصيه لعرف الاستعمال فيهما) أى في الملك والشراء لان المقصود من مثل هذا الكلام عرفا الاستغناء بملك العبد وهو انما يحصل اذا كان الملك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته

حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأمورا به منهيا عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبني على فاسد وهو التحسين والتقبيح العقلى فيكون أيضا فاسدا ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت آخر كما تقدم قال * (الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ببعض ومنع أبو مسلم الاصفهاني لنا أن قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا الا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ وأيضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا رال كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع) أقول لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقا كما قاله في الحاصل وأشار اليه المصنف في آخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه خلافا لابى مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام وأتباعه ونقل عنه الآمدي وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقا وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحر وفي المنتخب عمر وفي اللمع يحيى واستدل المصنف بوجهين أحدهما

طالق ثم اشترى عبد الغير يحنث فضلا عن اشتراط الغنى فاذا الشرط شراء عبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل ويوضحه ما حكى عن الشيخ أبى بكر الاسكاف وكان اماما ببلخ وله وابن يقال له اسحق فكان اذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسئلة دعاه وقال هل اشتريت بمائتى درهم فيقول نعم بألوف ثم يقول هل ملكت مائتى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لأصحابه كم ترون أنه ملك من الدراهم متفرقة وأنفق على نفسه ثم هذا اذا كان العبد منكرا كما ذكرنا فان كان معينا بأن قال لعبد ان اشتريتك أو ملكتك فأنت حر والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى فى الوجهين لان العرف المذكور انما ثبت فى المنكر دون المعين اذ فى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه فيه وان كان فى أزمنة متفرقة فبقى على أصل القياس على أن الاجتماع والتفرق من الاوصاف والصفة فى الحاضر لغو ثم هذا ان كان الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه وجد قبل أن يقبضه ولا ملك له قبل القبض فلا يحنث وتنحل اليمين حتى لا يعتق أيضا بعد القبض الا أن يكون مضمونا بنفسه فى يده حين اشتراه حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيعتق لوجود الشراء وتملكه بنفس الشراء ثم غير خاف أن القول بعتق النصف فى هذه المسائل ماش على قول أبى حنيفة أما عندهما فينبغى أن يعتق كله ثم تجب السعاية أو الضمان للاختلاف المعروف فى تجزئ الاعتاق والله سبحانه أعلم (والسبب) المحض (لا يقصد) حصول المسبب (بوضعه) يعنى لم يوضع لحصوله (وانما يثبت) المسبب (عن المقصود بالسبب اتفاقا) (كزوال ملك المتعة بالعتق لم يوضع) العتق (له) أى لزوال ملك المتعة (بل يستتبعه) أى بل يتبع زوال ملك المتعة (ما هو) أى السبب الذى العتق موضوع (له) وهو زوال ملك الرقبة (فيستعار) السبب (للمسبب لافتقاره) أى المسبب (اليه) أى الى السبب (على البدل منه) أى من السبب الذى هو العتق (ومن الهبة والبيع) والصدقة لان كلا منها سبب لزوال ملك الرقبة افتقار الحكم الى العلة لقيامه به (فصح العتق) مجازا (للطلاق) حتى لو قال لامرأته أعتقتك أو أنت حرة ونوى الطلاق يوقع وانما احتاج الى النية لتعيين المجاز لان المحل غير متعين له بل لحقيقة الوصف بالحرية (والبيع والهبة) مجازا (للنكاح) لان كلا منهما سبب مفض لملك المتعة (ومنع الشافعى هذا) التجوز بهما عنه (لانتفاء) العلاقة (المعنوية) بينه وبينهما (لا ينفى غيرها) وهو السببية المحضة التى هى أحد نوعى العلاقة الصورية وبها كفاية (ولا عكس) أى ولا يتجوز بالمسبب عن السبب (خلافا له) أى الشافعى فانه جوزه (فصح عنده الطلاق) مجازا (للعتق لشمول الاسقاط) فيهما لان فى الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وازالته وفى الطلاق اسقاط ملك المتعة وازالته والاتصال المعنوى علاقة مجوزة للمجاز كما تقدم (والحنفية تمنعه) أى التجوز بالطلاق عن العتق (والمجوز) للتجوز المعنى المشترك بين المتجوز والمتجوز عنه على وجه يكون فى المتجوز عنه أقوى منه فى المتجوز (المشهور المعتبر) أى الثابت اعتباره عن الواضع نوعا باستعماله اللفظ باعتبار جزئى من جزئيات المشترك المذكور أو نقل اعتباره عنه (ولم يثبت هذا) التجوز (بالفرع) أى المسبب عن الاصل أى السبب (بل) ثبت هذا فى التجوز (بالاصل) عن الفرع (اذ لم يجيزوا المطر للسماء بخلاف قلبه) أى وأجازوا السماء للمطر فنقل عنهم ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم أى المطر (مع اشتراكهما) أى السبب والمسبب (فى) الاتصال (الصورى) فوجب مراعاة طريقهم (فلا يصح طالق أو بائن أو حرام للعتق) عند أصحابنا ومزيد الكلام فى هذه له موضع غير هذا (الا أن يختص) المسبب (بالسبب) بحيث لا يوجد المسبب بدونه (فكالمعلول) أى فيجوز التجوز بكل منهما عن الآخر كما فى العلة والمعلول لانهما يصيران فى معناهما كالنبت الغيث وبالعكس كما تقدم على ما فيه من بحث ۞ (مسئلة المجاز خلف) عن الحقيقة (اتفاقا) أى فرع لها بمعنى أن الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية (فأبو حنيفة) خلف عنها (فى التكلم)

ان الله تعالى أمر التى توفى عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا اعترض أبو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به والجواب عنه أنا لا نسلم ان الحامل تعتد بالسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به الثانى انه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال أبو مسلم انما زال ذلك لزوال سبب الايجاب وهو التميز بين المنافق وغيره اذ المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التميز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لانه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور منها انه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الاجماع لا ينسخ القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ الشانى ان

حتى

حتى يكون صحة اللفظ من حيث العربية صح معناه أولا (فالتكلم بهذا ابني في التحرير) الذي هو معنى مجازي له خلف (عن التكلم به) أي بهذا ابني (في النسب) أي في ثبوت البنوة الذي هو المعنى الحقيقي له من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو العتق بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم (وهما) خلف عنها ر في حكمها فانت ابني لعبده الاكبر منه مجاز (عن عتق على من وقت ملكته عنده) أي أبي حنيفة استعمالا الاسم الملزوم في لازمه (وقالا لا يعتق (لعدم امكان الحقيقي) واذا لم يمكن لم يمكن حكمه وهو العتق لان شرط صحة الخلف امكان الاصل (فلغا) وانما اعتبرا الخلفية في الحكم (لان الحكم) هو (المقصود فالخلفية باعتباره) أي الحكم (أولى وقد يلحق) عدم العتق في هذه (بعدم انعقاد الحلف ليشربن ماء الكوز ولا ماء لعدم تصوره) أي حكم الاصل في كليهما والخلف انما يصير خلفا عن الاصل اذا أمكن الاصل ولا امكان له فيهما (وعن هذا) أي اشتراط تصور حكم الاصل للخلف (لغا قطعت يدك) خطأ (اذا أخرجهما) أي اليدين (صحيحتين ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال) أي دية اليد لعدم امكان معناه الحقيقي وتعقبه المصنف بقوله (لكن لا يلزم من لزوم امكان محل حكم شرعي) وهو ماء الكوز في الملحق به فانه محل وجوب البر (لتعلق الحكم بخلفه) أي الخطاب بخلف ذلك الحكم الشرعي وهو الكفارة لعجزه عن البر (لزوم صدق معنى لفظ) حقيقي (لاستعماله) أي لاجل استعمال ذلك اللفظ (مجازا) في معنى من المعاني بعد صحة التركيب لغة اذ لا يظهر بينهما ملازمة فلا يصح الالحاق به (والثاني) أي ولغو الاقرار بقطع اليد اذا أخرجهما صحيحتين ليس لتعذر الحقيقي فقط بل لتعذره و (لتعذر المجازي أيضا فان القطع سبب مال مخصوص) وهو دية اليد على العاقلة (في سنتين) لما عرف ان مثله تتحمله العاقلة في هذه المدة فظهر انه كما قال (وليس) هذا المال المخصوص هو (المتجوز عنه) بالقطع لانه لا يمكن اثباته إلا بحقيقة القطع فلا يمكن جعل اللفظ تجوزا بالسبب عن المسبب (والمطلق) أي والمال المطلق الذي يمكن اثباته (ليس مسببا عنه) أي عن القطع فامتنع ايجاب المال به مطلقا فلغا ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الحرية لا يختلف ذاتها حاصلة عن لفظ حر أو لفظ ابني فأمكن المجازي حين تعذر الحقيقي فوجب صونه عن اللغو (وله) أي لابي حنيفة (أنه) أي التجوز (حكم لغوي يرجع للفظ هو) أي الحكم (صحة استعماله) أي اللفظ (لغة في معنى) مجازي (باعتبار صحة استعماله) أي اللفظ (في) معنى (آخر وضعي) أي حقيقي (لمشاكلته ومطابقته) أي الوضعي للواقع (ليست بجزء الشرط) للتجوز عنه بغيره (فكل) من اللفظ الحقيقي والمجازي (أصل في افادة حكمه فاذا تكلم وتعذر الحقيقي وجب مجازيته فيما ذكر من الاقرار) أي الاخبار بنوته لانه سبب لحريته من حين ملكه (فتصير أمه أم ولد) لانه كما جعل اقرارا بحريته جعل اقرارا بأمومية الولد لامه لان هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب يوجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد (وقيل) وجب مجازيته (في انشائه) العتق واحداثه اياه لانه ذكر كلاما هو سبب التحرير في ملكه وهو البنوة (فلا تصير) أمه أم ولد له اذا كانت في ملكه لانه ليس للعبد ابتداء تأثير في اثبات أمومية الولد لامه لانه لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل بفعل هو استيلاد (والاصح الاول) أي مجازيته في الاخبار عن عتقه (لقوله) أي محمد (في) كتاب (الاكراه اذا أكره على هذا ابني لعبده لا يعتق والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا انشائه) على أنه لا ضرورة في جعله تحريرا مبتدأ وهو في نفسه اخبار (فان تحقق) المعنى المجازي بأن كان عتقه قبل ذلك (عتق مطلقا) أي قضاء وديانة (والا) لو لم يتحقق (فقضاء) مؤاخذة له باقراره لا ديانة (لكذبه حقيقة ومجازا إلا أنه قد يمنع تعين المجازي) الذي هو (العتق لجواز معنى الشفقة ودفعه) أي تعين هذا المعنى (بتقدم الفائدة الشرعية)

ثم ازال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه أنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة الثالث أنه

ان أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لانه كان يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الامام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روى أنه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى (قوله احتج) أي احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقا وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق قال

*(الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا أن ابراهيم أمر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه

بذبح عظيم فنسخ قبله قيل ذلك بناء على ظنه قلنا لا يخطئ ظنه قيل انه امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء قيل

وهي العتق (عندامكانها) أى الفائدة الشرعية (وغيرها) وهوالشفقة (معارض بإزالة الملك المحقق مع احتمال عدمه) أى زوال الملك والمتيقن لا يزول بالاحتمال فأقل ما فى الباب ان لا يتعين أحد هذين المجازين أو يتعين هذا لانه أخف (وعدمه) أى العتق فى ظاهر الروايه (فى هذا أخى بنوه على اشتراكه) أي الاخ (استعمالا فاشيا و المشاركة نسباودينا وقبيلة ونصيحة فتوقف) العمل به (الى قرينة ككن أبي) أو أمى أو من النسب (فيعتق) لكونه ذا رحم محرم منه (وعلى ان العتق بعلة الولاد وليس فى اللفظ) لذكر ليكون مجازا عن لازمه فامتنع لعدم طريقه (وعليه) أى على ان العتق بعلة الولاد (بنى عدمه) أى العتق (فى جدى لعبده الصغير) فان هذا الكلام لا وجود له الا بواسطة الاب ولا وجود له فى اللفظ (ويرد أنها) أى علة عتق القريب (القرابة المحرمة) لا خصوص الولاد (ولذا) أى ولكونها العلة فيه عتق (بعمى وخالى) بلا خلاف ذكره فى البدائع وغيرها (فترجح رواية الحسن) العتق فى جدى (وعدمه) أى العتق (بيا ابنى لانه) أى النداء (لاحضار الذات ولم يفتقر هذا القدر لتحقيق المعنى) أى البنوة (فيها) أى فى الذات من جهة كونه (حقيقيا أو مجازيا) لان إعلام المنادى بمطلوبية حضوره لا يتوقف على ذلك فانتفى أن يقال يجب أن يعتق به لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز وايضاح انتفائه أن النداء موضع لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى أو المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن (بخلاف يا حر) حيث يعتق به (لان لفظه صريح فى المعنى) لان الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه (فيثبت بلا قصد) حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق (وقيل اذا كان الوصف المعبر به عن الذات يمكن تحقيقه من جهته) أى المتكلم (باللفظ حكم بتحقيقه) أى الوصف (مع الاستحضار) تصديقا له (كيا حر) فان الحرية يمكن اثباتها من جهة المتكلم بهذا اللفظ اللهم الا اذا كان اسمه ذلك الوصف فناداه به فانه لا يعتق لان المراد حينئذ اعلامه باسمه العلم لا اثبات ذلك الوصف لان الاعلام لا يراعى فيها المعانى حتى لو ناداه بلفظ آخر بمعناه كعتيق عتق لان الاعلام لا تغير (والا) لو كان الوصف المعبر به عن الذات لا يمكن تحقيقه من جهته باللفظ (لغا) ذلك الوصف (ضرورة) وتجرد للاعلام (كيا ابنى) اذ تحقق الابنية غير ممكن له بهذا اللفظ لانه ان تخلق من ماء غيره فظاهر (وكذا) ان تخلق (منه) أى من مائه (لان النسب انما يثبت به) أى بخلقه من مائه (لا باللفظ وأما الزامهما) أى أبي يوسف ومحمد (المناقضة بالانعقاد) أى بالاتفاق على صحة انعقاد النكاح (بالهبة فى الحرة ولا يتصور الحقيقى) الذى هو (الرق) فيها يتفرع عليه تملكها بهذا اللفظ لان الحرة لا تقبل ذلك ما دامت حرة (فلا يلزمهما اذ لم يشرطاه) أى امكان الحقيقى (الا عقلا) وهو ممكن عقلا وكيف لا وقد وقع فى شريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام وفى أول الاسلام (ولم تذكر الشافعية هذا الاصل) وهو ان الخلفية للمجاز فى التكلم أو فى الحكم (وموافقتهما) أى الشافعية لهما (فى الفرع) أى فى قوله لعبده الاكبر سنا منه أنت ابنى (لا يوجبها) أى الموافقة (فى أصلهما) كما هو ظاهر صنيع صاحب الكشف وغيره ومن ثمة صرح بعضهم بأن المعنى فيه عند الشافعى عدم ثبوت السبب والله تعالى أعلم ۞ (مسئلة يتعين على الخلفية) أى خلفية المجاز عن الحقيقة (تعينها) أى الحقيقة (اذا أمكنا) أى الحقيقة والمجاز (بلا مرجح) لرجحانها فى نفسها عليه (فيتعين الوطء من لا تنكحوا ما نكح آباؤكم) لانه المعنى الحقيقى للنكاح على ما هو الصحيح كما عرف فى موضعه وهو مما يمكن مع مجازيه الذى هو العقد (فحرمت مزنية الاب) على فروعه بالنص وأما حرمة المعقود له عليها عقدا صحيحا عليهم فبالاجماع (وتعلق به) أى بالوطء الجزاء (فى قوله لزوجته ان نكحتك) فأنت كذا كما هو ظاهر (فلو تزوجها بعد ابانة) قبل

الواحد بالواحد فيها الواحد لا يؤمر ويبهى قلنا يجوز للابتلاء) أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لا فرق فى الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسعه فسلم وفى معناه أيضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن ثم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل وأما الصورة الثانية وهى ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الاحكام فى أول المسئلة بالجواز وبأنه لا اختلاف فيه وهذا انما يأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه وأما الصورة الثالثة وهى ما اذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الاحكام فى أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان فقال والغرض الوطء

الوطء (طلقت بالوطء) لا بالعقد لما ذكرنا (وفى الاجنبية) أى وفى قوله لاجنبية ان تزوجتك فعبدى حر تتعلق الحرية (بالعقد) لان وطأها الحرام عليه شرعا كان الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز (وأما المنعقدة) أى ارادة اليمين المعقدة وهى الحلف على أن يفعل أمرا أو يتركه فى المستقبل (بعقدتم) من قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان (لان العقد) حقيقة (لما ينعقد) أى لفظ يربط بآخر لايجاب حكم فالعقد اذا كما قال (وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه مجاز فى العزم) أى القصد القلبى (السبب له) أى لمجموع اللفظ المذكور فانه لا يعتبر بدونه (فلا كفارة فى الغموس) وهى الحلف على أمر يتعمد الكذب به (لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره) أى البر فيها (فقد يقال كونها) أى المنعقدة (حقيقة فيه فى عرف أهل الشرع لا يستلزمه) أى كونها حقيقة (فى عرف الشارع وهو) أى عرفه (المراد لانه) أى المجاز (فى لفظه) أى الشارع (ويدفع هذا بأن الاصل فى مثله استصحاب ما قبله الا بناقل) لهو لم يوجد الناقل له (وأيضا) يتعين ارادة المنعقدة (ان كان) العقد فى مجموع اللفظ المستعقب حكمه حقيقة (والا فالمجاز الاول) أى وان لم يكن العقد فى هذا حقيقة فهو المجاز الاول عن الحقيقة اللغوية التى هى شد بعض الحبل ببعض (بالنسبة الى العزم لقربه) اليها أكثر من العزم والمجاز الاقرب مقدم (ومنه) أى العمل بالحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز قوله هذا (ابنى لممكن) أى لعبد له يولد مثله لمثله (معروف النسب من غيره (لجوازه) أى كونه (منه) بأن كان من منكوحته أو أمته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض (مع اشتهاره من غيره) فيكون المقر صادقا فى حق نفسه لا فى ابطال حق الغير فحينئذ (عتق وأمه أم ولده وعلى ذلك) أى تعين الحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز (فرع فخر الاسلام قول أبى حنيفة بعتق ثلث كل من الثلاثة) الاولاد (اذا أتت بهم الامة فى بطون ثلاثة) أى بين كل ومن يليه ستة أشهر فصاعدا (بلا نسب) معروف لهم (فقال) المولى فى صحته أحدهم ابنى ومات) المولى (مجهلا) أى قبل البيان (خلافا لقولهما) أى أبى يوسف ومحمد (بعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر نظرا الى ما يصيبهما) أى الاوسط والاكبر (من الام لانه) أى ما يصيبهما من العتق من الام (كالمجاز بالنسبة الى اقراره للواسطة) أى لانه ثابت لهما بواسطة الام بخلاف ما يصيبهما من العتق باقراره فانه كالحقيقة لعدم توقفه على شئ فاعتبره ولم يعتبر ما يصيبهما من الام وايضاح هذه الجملة أن عند أصحابنا لا يثبت نسب أول أولاد أم الولد من مولاها الا بالدعوة ويثبت نسب من عداه بدونها اذا لم ينفه فقالا يعتق كل الثالث لانه حر فى جميع الاحوال أعنى فيما اذا كانت الدعوة له أو الثانى أو الثالث كما هو ظاهر ونصف الثانى لانه يعتق فيما اذا كانت الدعوة له أو الاول ولا يعتق فيما اذا كانت للثالث لان أحوال الاصابة وان كثرت حالة واحدة اذ الشئ لا يصاب الا من جهة واحدة كالملك مثلا اذا أصيب بالشراء لا يصاب بالهبة وهلم جرا لان اثبات الثابت محال بخلاف الحرمان يجوز أن تتعدد جهاته فان ما ليس بحاصل أصلا يصدق عليه انه ليس بحاصل بجهة الشراء والهبة والارث وهلم جرا وقال أبو حنيفة يعتق من كل ثلثه لان ما يحصل من العتق زائدا على الثلث انما هو باعتبار صيرورة أمهما فراشا لابيهما بدعوى نسب أحدهم اذ لولاه لما حصل وأما الثلث فباعتبار ما يحصل لهما من قبل نفسهما فالزائد عليه بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يعتبر مع وجودها كما فى حقيقة الحقيقة والمجاز ووضعت فى بطون لانهم لو كانوا فى بطن واحد ثبت نسب كل على ما عرف وقيدت بكونه فى الصحة لانه لو كان فى مرض الموت ولا مال له غيرهم وقيمتهم على السواء ولم تجز الورثة يجعل كل رقبة ستة أسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث وأقله ستة ثم تجمع سهام العتق وهى سهمان وثلاثة وستة فتبلغ أحد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فجعل كل رقبة أحد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان

من المسئلة أنه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الامر به زمن يسع الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشئ قبل مجئ الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا لا بحوم عبر فى المحصول بالشئ كما تقدم نقله عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز أن ابراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال فى المحصول انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافى فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر الآية جوابا لقوله يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك * الثانى قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين * الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتج الى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلانه لو لم ينسخ الذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين * أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لا نسلم أنه كان مأمورا بالذبح وانما كان

مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الامور التى تمسكتم بها من قوله افعل ما تؤمر وقوله ان هذا

ويسعى فى تسعة ومن الاوسط ثلاثة أسهم ويسعى فى ثمانية ومن الاصغر ستة أسهم ويسعى فى خمسة ليستقيم الثلث والثلثان (والبديع) أى وصاحبه فرّع قول أبى حنيفة (على تقديم المجاز بلا واسطة عليه) أى المجاز (بها) أى بواسطة (لقربه) أى المجاز بلا واسطة (الى الحقيقة وتقريره) أى كلامه (تعذر الحقيق) الذى هو النسب (لامتناع) ثبوت (نسب المجهول) من أحد لانه انما يثبت من المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط (فلزم مجازيته فى اللازم اقراره بحريته فيعتق كذلك) أى ثلث كل (باللفظ وقولهما) يعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر (بواسطة معه) أى مع اللفظ (والاول) وهو العتق بلا واسطة (أقرب) الى الحقيقة من العتق بها فيتعين (منتف) وهو خبر تقريره وانما كان منفيا (اذ لا موجب حينئذ للامومة وهى) أى والحال أن الامومة (ثابتة وأيضا الاصارف للحقيق اذ الحقيق مراد فيثبت لوازمه من الامومة وحرية أحدهم وانتفى ما تعذر من النسب فيقسم) المعنى المجازى بينهم (بالسوية لا بتلك الملاحظة لانها) أى الملاحظة (مبنية على ثبوت النسب) وهو منتف (وعرف تقديم مجاز على آخر بالقرب) الى الحقيقة (وأما قوله فى صحته لابنى ابن عبده لبطنين وأبيهما) أى ولابيهما وجدهما فافتى الاب على لغة النقص فيه (أحدهم ابنى وهو) أى وكل منهم (ممكن) أن يولد مثله لمثله (ومات) المولى (مجهلا فى الكشف الكبير الاصح الوفاق على عتق ربع عبده ان عناه لا) ان عنى (أحد الثلاثة الباقين فقد عتق فى حال ورق فى ثلاثة أحوال فيعتق ربعه (وثلث ابنه) أى وعلى عتق ثلث ابن عبده (لعتقه ان عناه أو أباه) لا بسبب عتق الاب لان حرية الاب لا توجب حرية الابن بخلاف الام بل لانه يصير حفيد المعتق (لا) ان عنى (أحد الابنين وأحوال الاصابة حالة) واحدة كما قدمنا فقد عتق فى حال ورق فى حالتين فيعتق ثلثه (وثلاثة أرباع كل منهما) أى وعلى عتق ثلاثة أرباع كل من الابنين (لعتق أحدهما فى الكل) أى كل الاحوال بيقين بأن يراد نفسه أو أبوه أو جده (والآخر) أى وعتق الآخر (فى ثلاث) من الاحوال بأن أريد نفسه أو أبوه أو جده (لا ان عنى أخاه ولا أولوية) أى ليس أحدهما بعينه أولى بجعله المعتوق بكل حال دون الآخر (فبينهما عتق ونصف) فيوزع بينهما بالسوية فيعتق نصف وربع من كل منهما (ولو كان) ابن ابن عبده (فردا أو توأمين يعتق كله) لعتقه فى كل حال (وثلث الاول) لانه عتق فى حالة وهو ما اذا عناه ورق فى حالة وهو ما اذا عنى ولده أو حفيده (ونصف الثانى) لان أحوال الاصابة واحدة وهى ما اذا عناه أو أباه وأحوال الحرمان وهى ما اذا عنى ابنه فيتنصف (وجزم فى الكشف الصغير بعتق ربع كل) من الاربعة (عنده) أى عند أبى حنيفة كما لو قال أحد هؤلاء حر قال المصنف (وهو الاقيس بما قبله اذ الكل مضاف الى الايجاب بلا واسطة) كما هو قول أبى حنيفة (وبواسطة) كما هو قولهما (ولذا) أى كون العتق لكل مضافا الى الايجاب (لو استعمل) أحدهم ابنى (مجازا فى الاعتاق) أى تحريرا مبتدأ (عتق فى الثانية) أى فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابن ابنه واحدا أو توأمين (ثلث كله) أى كل واحد كما لو قال أحدهم حر (وربعه) أى وعتق ربع كل من الاربعة (فى الاولى) أى فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابنى ابنه فى بطنين وقيدت بكونه فى الصحة لانه لو قال فى مرضه ولا مال له غيرهم ولم تجز الورثة عتقوا من الثلث بحساب حقهم فيجعل كل رقبة اثنى عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وأدناه اثنا عشر حق الاول فى ربعه وهو ثلاثة أسهم والثانى فى ثلثه وهو أربعة وكل واحد من الآخرين فى ثلاثة أرباعه وهى تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فيحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر مقدار ما يعتق منها ومقدار ما تسعى فيه فنقول ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلاثة أرباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح

وحصول الفداء انما هى بناء على ظنه انه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لاسيما فى ارتكاب هذا الامر العظيم الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لانسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيأ وصله الله تعالى والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فان الفداء بدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل (قوله قيل الواحد) أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الامر بشئ فى وقت ثم يرد النهى عن فعله فى ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد فى الوقت الواحد مأمورا به منهيا عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل وأما اذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الامر والنهى لم يجتمعا فى وقت واحد بل بورود النهى انقطع تعلق الامر كانقطاعه بالموت قال (الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منه كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار بالقتال) استدل بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون

فاضربه

فاضربه فى أربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة أرباع المائة وهى خمسة وسبعون كان حق الاول ثلاثة ضربناها فى أربعة فبلغ اثنى عشر وصار على هذا القياس للثانى ستة عشر ولكل من الآخرين ستة وثلاثون وتسعون فى الباقى ثم الاصح هو المذكور فى الجامع وهو احتراز عما فى الزيادات من اعتبار أحوال الاصابة كاعتبار أحوال الحرمان ووجهه أن الرق لا يثبت أصله الا بسبب واحد وهو القهر والعتق له أسباب من تنجيزه والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر أحوال ما اتحد سببه متعددة فلأن يعتبر أحوال ما تعدد سببه أولى ووجه الاصح كما قدمنا أوجه ﴿مسئلة يلزم المجاز لتعذر الحقيقى كحلفه ولا نية لا يأكل من هذا القدر فلما يحله) أى القدر بتاويل المحل والا فالوجه يحلها لانها مؤنث سماعى أى فيمينه على ما يطبخ فيها لتعذر أكل عينها عادة تجوزا باسم المحل عن الحال (ولعسره) أى الحقيقى (كن الشجرة) فى حلفه لا يأكل من الشجرة التى لا يؤكل عينها عادة (فلما تخرج) الشجرة من الثمر وغيره حال كونه (مأكولا بلا كثير صنع) تجوزا باسم السبب وهو الشجرة عن المسبب وهو الخارج المذكور (ومنه) أى ومما تخرجه مأكولا (الجمار) وهو شحم النخل (والخل لابى اليسر) وأبى الليث والظاهر كما مشى عليه المصنف فى فتح القدير وفاقا للكثير انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك ولم يذكر الفريقان فيه نقلا عن المتقدمين (لا ناطفها ونبيذها) لان ما توقف على الصنع ليس مما خرج مطلقا ولذا عطف على الثمر فى قوله تعالى ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم فلا يحنث به (ولو لم تخرج مأكولا فلثمنها) فيحنث بأكل ما اشترى به (وللهجر) أى لهجر الحقيقى (عادة وان سهل) تناوله (كن الدقيق فلمآ له) كالعصيدة فيحنث بأكلها لا بسفه لترك تناوله هكذا عادة خلافا للشافعى (ولا يشرب من البئر) وهى غير ملأى (فلمائه) أى المكان المسمى بالبئر والا فهى مؤنث سماعى كما مشى عليه فيما سيأتى (اغترافا اتفاقا فلا يحنث بالكرع) أى بتناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه أو باناء على ما فى الصحاح وغيره وفى الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند أبى حنيفة أن يخوض الانسان فى الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون الا بعد الخوض فى الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب كذا قال الشيخ الامام نجم الدين النسفى اهـ والاول هو المعروف المتبادر ولانه كما قال فى التلويح أصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب بفيه خاض أو لم يخض (فى الاصح) وفى الذخيرة الصحيح (ولو كانت (ملأى فعلى الخلاف المشهور فى لا يشرب من هذا النهر) فعنده على الكرع وعندهما على الاغتراف (وأفادوا أن مجازى البئر الاغتراف وفيه بعد) لعدم العلاقة الثابتة الاعتبار (والاوجه ان تعليق الشرب بها) أى بالبئر (على حذف مضاف) أى من مائها (فهى) أى البئر (حقيقة) قلت أو عبر بالبئر عن مائها تجوزا باسم المحل عن الحال وهو أوجه لاكثرية مجاز العلاقة بالنسبة الى مجاز الحذف وأيا ما كان يلزم منه ترجح الحنث بالكرع من البئر وان كانت غير ملأى كما هو قول بعض المشايخ وقد ذكر المصنف فى شرح الهداية هذين التوجيهين فى وجه قولهما بالحنث كيفما شرب من ماء دجلة فى حلفه لا يشرب من دجلة (ومنه) أى من لزوم المجازى للهجر عادة حلفه (لا يضع قدمه) فى دار فلان فانه مجاز (عما تقدم) وهو دخولها كما أوضحناه ثمة (وشرعا) أى وللهجر شرعا حلفه (لينكحن أجنبية لم يحنث بالزنا الا بنيته) أى المعنى الحقيقى الذى هو الوطء اذ المهجور شرعا كالمهجور عرفا لمنع العقل والدين ظاهرا منه فانما يحنث بالعقد كما تقدم (والخصومة فى التوكيل بها) أى بالخصومة لان حقيقتها وهى المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف الخصم فيه محقا لانها حينئذ حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا الى غير ذلك فانصرف التوكيل بها (للجواب) مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لانها سببه أو للقيد على المطلق أو الكل على الجزء بناء على عموم الجواب

عدم الحكم أو الاثقل خير ا ﴿الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة فمثل قوله تعالى متاعا الى الحول الآية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وينسخان معا كما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس ﴿السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابى هاشم لنا أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزانى أبدا ثم يقال أردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البداء) أقول ذهب الشافعى الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال فى الرسالة ما نصه وليس ينسخ فرض أبدا الا اذا أثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب أيضا على ما حكاه عنه ابن برهان فى الوجيز والاوسط الى أنه لا يجوز النسخ الى بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدى واتباعهما الى جواز الامرين أما الاول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل وأما الثانى فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها دلت الآية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح وأما الثانى

الاقرار والانكار كما سنذكر وهذا عند علمائنا الثلاثة غير أن عند أبي يوسف آخرا يصح اقراره على الموكل في مجلس القاضي وغيره لان للموكل أقامه مقام نفسه مطلقا وعندهما يصح (عند القاضي) لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة مجازا والخصومة تختص بمجلس القضاء فكذا جوابها ألا يرى أنه لا يقع سماع بينة ولا استحلاف ولا اعداء ولا حبس الا عند القاضي وما يكون في غير مجلسه يكون صلحا فاذا كان الجواب المعتبر هو الجواب في مجلس القضاء لم يعتبر اقرار الوكيل على موكله في غير مجلس القضاء بل يخرج به من الوكالة فلا يصح دعواه بعده لتكذيبه نفسه بالقول الاول وهذا استحسان والقياس وهو قول زفر والائمة الثلاثة لا يجوز اقراره على موكله مطلقا لان الاقرار ضد الخصومة وجوابه واضح مما سبق (فيعم) الجواب (الاقرار) كالانكار لان الجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه مأخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع به وذلك كما يكون بلا يكون بنعم (ولا يكلم الصبي فيحنث به) أي بكلامه حال كونه (شيخا) لان الصبي من حيث هو صبي مأمور فيه بالمرحمة شرعا والهجر ينافيه فانصرف اليمين عند الاشارة الى خصوص ذات صبي الى خصوص ذاته باعتبار وصف فيها آخر لا يتقيد بزمن الصبا أو لشدة كراهة ذاته فيحنث به شيخا لوجود ذاته (بخلاف المنكر) أي لا يكلم صبيا فانه لما لم يشر الى خصوص ذات كان الصبا نفسه مثير اليمين وان كان على خلاف الشرع فيجب تقييد اليمين به لقصده بها وان كان حراما كحلفه ليشربن اليوم خمرا أو ليسرقن الليلة فانها تنعقد لهذا المعنى وان كانا حرامين (وقد يتعذر حكمهما) أي الحقيقة والمجاز (فيتعذران) أي الحقيقة والمجاز فيكون ذلك الكلام لغوا (كبنتي لزوجته المنسوبة) أي كقوله لزوجته الثابت نسبها من غيره هذه ابنتي (فلا تحرم) عليه أبدا بهذا سواء كانت أكبر منه أو أصغر أصر على ذلك أم رجع بأن قال غلطت أو وهمت (وان أصر) أي دام على هذا الكلام (ففرق) أي حتى فرق القاضي بينهما (منعا من الظلم) أي ظلمه لها بترك قربانها وانما قلنا تعذرت الحقيقة هنا (للاستحالة في الاكبر منه) سنا كما هو ظاهر (وصحة رجوعه) عن كونها ابنته (في الممكنة) أي في الاصغر منه سنا وهذا وان لم يتحقق في الحال فهو في معنى المتحقق كما أشار اليه بقوله (وتكذيب الشرع) له في هذا الاقرار لان فيه ابطال حق الغير وهو لا يفيد ابطاله شرعا (بدله) أي قائم مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه (فكأنه رجع والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح) وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حق نفسه (بخلافه) أي الاقرار بالبنوة (في عبده الممكن) كونه منه من حيث صغر سنه الثابت نسبه من الغير فانه ليس فيه اقرار على الغير لانه صار مجازا عن الحرية والعبد والاب لا يتضرران بها وذلك بناء على ما هو الاصل من أن الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر الحقيقة وحيث لزم أن يكون المراد بذلك لا يصح رجوعه عنه (لعدم صحة الرجوع عن الاقرار بالعتق) ولم يمكن العمل بهذا الاصل في قوله لزوجته هذه بنتي (ولان ثبوته) أي التحريم الذي هو المعنى المجازي لهذه بنتي (إما حكما للنسب وهو) أي النسب قد ثبت (من الغير) فيثبت للغير لا له (أو بالاستعمال) لهذه بنتي (فيه) أي في التحريم (وهو) أي تحريم النسب (مناف لسبق الملك) أي النكاح لمنافاته ملك النكاح لانتفاء صحة نكاح المحرمات (لا أنه) أي تحريم النسب (من حقوقه) أي ملك النكاح (والذي من حقوقه) أي والتحريم الذي هو من حقوق ملك النكاح وهو انشاء التحريم الكائن بالطلاق (ليس اللازم) للمعنى الحقيقي لهذه بنتي (ليتجوز به) أي بهذه بنتي (فيه) أي في التحريم الكائن بالطلاق ثم بين التحريمين منافاة لتنافي لوازمهما لان أحدهما ينافي محلية النكاح ويثبت حرمة لا ترتفع ولا يصلح أن يكون من حقوق النكاح والآخر من حقوق النكاح ولا يخرج المحل عن محلية النكاح ويرتفع برافع وتنافي

فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا المكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته للمكلف في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الاثقل أيضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب وأجاب في المحصول أيضا بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية انه لم يقع فأين نفي الجواز * المسئلة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال مما أنزل الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وذكر البخاري ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد أن ينضم اليه كونه من القرآن كما قررناه لان السنة أيضا منزلة * المسئلة السادسة لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به قال الآمدي الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا

اللوازم

اللوازم يدل على تنافي الملزومات فتعذر المجازي أيضا ﴿مسئلة الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف الاسبق منها﴾ أى الحقيقة المستعملة (عنده) أى أبى حنيفة (وعندهما والجمهور قلبه) أى المجاز المتعارف الاسبق منها أولى من الحقيقة المستعملة (وتفسير التعارف بالتفاهم) كما قال مشايخ العراق (أولى منه) أى من تفسيره (بالتعامل) كما قال مشايخ بلخ (لانه) أى التعامل (في غير محله) أى المجاز (لانه) أى التعامل (كون المعنى المجازي متعلق عملهم) أى أهل العرف (وهذا) أى عملهم (سببه) أى التعارف (اذبه) أى بالتعامل (يصير) المجاز (أسبق) الى الفهم فمحل التعامل المعنى ومحل الاستعمال والحقيقة والمجاز اللفظ (ثم هذا على تسمية المعنى بهما) أى بالحقيقة والمجاز مسامحة لاجماع أهل اللغة على انهما من أوصاف اللفظ (والتحرير أنه) أى المجاز المتعارف هو (الاكثر استعمالا في المجازي منه) أى من استعماله (في الحقيقي وما قيل) أى وما قاله مشايخ ما وراء النهر التفسير (الثاني قولهما والاول قوله للحنث عنده بأكل آدمي وخنزير) أى لحمهما في حلفه لا يأكل لحما الا ان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعدمه عندهما الا ان التعامل لا يقع عليه لانه لا يؤكل عادة (غير لازم بل) الحنث عنده فيهما (لاستعمال اللحم فيهما) أى في لحمي الآدمي والخنزير (فيقدم) الاعتبار للحقيقة وعدم الحنث عندهما المضمون بقوله (ولا سبقية ماسواهما) أى لحمي الآدمي والخنزير الى الافهام عند الاطلاق (عندهما ويشكل عليه) أى على أبى حنيفة (ما تقدم من التخصيص بالعادة بلا خلاف) فانه يقتضي اقتصار الحنث على ما اعتيد أكله من اللحوم فلا جرم ان قيل اذا كان الحالف مسلما ينبغي أن لا يحنث لان أكله ليس بمتعارف ومبنى الأيمان على العرف قال العتابي وهو الصحيح وفي الكافي وعليه الفتوى (وكون هذه) المسئلة (فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بها) أى بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه (ورجحا الحكم باعتبه) أى حكم المجاز (لحكمها) أى الحقيقة لانه شملها حتى صارت فردا من افراده فكثرت فائدته وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه كما هو حاصل ما في أصول فخر الاسلام وموافقيه (لا يتم اذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده) أى كما يتعلق بالعموم (والمعين) لما هو الغرض منهما (الدليل) مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة (فالمبنى) لهذه المسئلة (صلوح غلبة الاستعمال دليلا) مرجحا للغالب استعمالا فيهما على الآخر (فاثبتاه ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فتكافآ) أى فتساوى الحقيقة والمجاز في الاعتبار (ثم تترجح) الحقيقة عنده لرجحانها عليه (لاذلك) أى كون المجاز أعم كما قالاه (والا) لو تم كون الخلاف في المجاز الاسبق من الحقيقة المستعملة بناء على الخلاف في جهة الخلفية (اطرد) الترجيح بالعموم عندهما (فرجحا) حينئذ المجاز (المساوي) للحقيقة في التبادر للفهم (اذاعم) حكمه الحقيقة (وقالا) حينئذ أيضا (العقد العزم لعمومه) أى العزم (الغموس وكثير وليس) شيء منها كذلك وكيف (والمساوي اتفاق) أى يحكى فيه اتفاقهم على تقديم الحقيقة اذا ساواها المجاز مطلقا (وفرعها) أى هذه المسئلة حلف (لا يشرب من الفرات) وهي بالتاء الممدودة في الخط في حالتي الوصل والوقف النهر المعروف بين الشام والجزيرة وبما قيل بين الشام والعراق حلف (لا يأكل الحنطة انصرف) الحلف (عنده الى الكرع) في الشرب من الفرات (وعينها) أى والى أكل عين الحنطة (والى ما يتخذ منها) أى من الحنطة (ومائه) أى الفرات (عندهما وعلى الحنطة) أى يرد على مسئلتها (التخصيص بالعادة) فان مقتضاه اقتصار الحنث على ما يتخذ منها عادة لان العرف العملي مخصص كما سلف (وأجيب بأنها) أى العادة مخصصة أو المسئلة الخلافية (في) الحنطة (غير المعينة أما فيها) أى المعينة (فقوله مثلهما) والصواب القلب كما هو كذلك في الكشف وغيره ومشى عليه المصنف في فتح القدير حيث قال وهذا الخلاف اذا حلف على حنطة معينة أما لو حلف لا يأكل حنطة

المحصول فهي مسئلة الكتاب وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والآمدي ولم يستثنه المصنف وأما الذي يتغير فقال الامام والآمدي يجوز نسخه مطلقا أى سواء كان ماضيا أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقل في المحصول عن أكثر المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لاعاقبن الزاني أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بأن نسخه يوهم الكذب لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايهام القبيح قبيح وجوابه ان نسخ الامر أيضا يوهم البداء وهو ظهور الشئ بعد خفائه فلو امتنع نسخ

ينبغي أن يكون جوابه لجوابه عما ذكره شيخ الاسلام اه فيطالب بالفرق (ويمكن ادعاؤه) أي أبي حنيفة في الفرق بينهما (أن العادة فيها) أي في المعينة (مشتركة) بين تناول عينها وما يتخذ منها (وان غلبت) العادة (فيما) يتخذ (منها كالكرع) فان العادة في الشرب مشتركة بينه وبين الشرب بالاناء ونحوه فانصرفت اليمين عنده الى الحقيقة المستعملة بخلاف غير المعينة فان العادة في تعلق الاكل بها ارادة ما يتخذ منها وهذا أقرب من دعوى شيخ الاسلام التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة تترك بنية غيرها أو بالعرف ولم يوجد واحد منهما هذا وبعد ان ذكر في فتح القدير ما تقدم قال ولا شك أنه تحكم والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو أن عينها ما كول (وتقدم بقية الصوارف في التخصيص) في مسئلة العادة العرف العملي مخصص فليراجع ﴿ (تتمة ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد) من اطلاقه (لغلبة استعمالا وعدمه) أي وباعتبار عدم تبادر المراد لعدم الغلبة استعمالا (الى صريح يثبت حكمه الشرعي بلا نية وكناية) لا يثبت حكمه الا بنية أو قائم مقامها (منه) أي هذا القسم الذي هو الكناية (أقسام الخفاء) أي الخفي والمشكل والمجمل (والمجاز غير المشتهر ويدخل الصريح المشترك المشتهر في أحدهما) أي أحد معنييه (بحيث تبادر ذلك الاحد من اطلاقه (والمجاز) الغالب الاستعمال (مع الهجر) حقيقته (اتفاقا كذلك) أي صريح (ومع استعمال الحقيقة) هو صريح أيضا (عندهما والظاهر وباقي الاربعة) النص والمفسر والمحكم (ان اشتهرت فاخراج شئ منها) أي من الظاهر وباقي الاربعة (مطلقا) من الصريح كما ذكره صاحب الكشف وغيره (لا يتجه) بل يخرج منها ما ليس بمشتهر (لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحاصل تبادر المعنى) من اطلاق اللفظ (وان كان) تبادره (لا للغلبة الاستعمالية (بل) تبادره (للعلم بالوضع) أي وضع اللفظ له (وقرينة النص) من كون الكلام مسوقا (وأخويه) أي وقرينة المفسر من عدم احتماله التخصيص والتأويل وقرينة المحكم من كونه غير قابل للنسخ (فيلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه) أي هذا القسم (ان اتحد بالصريح أو بالكناية فلا فائدة) في تثليثها به وهو ممكن (فليترك ما مال اليه كثير من) ذكر (قيد الاستعمال) كما مشينا عليه أولا (ويقتصر) في تعريف الصريح (على ما تبادر خصوص مراده لغلبة أو غيرها) من تنصيص أو تفسير أو إحكام كما مال اليه شمس الائمة السرخسي والقاضي أبو زيد (لكن أخرجوا) من الصريح (الظاهر على هذا) التعريف لان الظهور فيه ليس بتام (ولا فرق) بين الظاهر والصريح (الا بعدم القصد الاصلي) في الظاهر بخلافه في الصريح وهو غير مؤثر في التبادر (ثم من ثبوت حكمه) أي الصريح (بلا نية جريانه) على لسانه كانت طالق وأنت حرة (غلطا في نحو سبحان الله واسقني) أي بان أراد ان يقول هذا فقال ذلك قالوا فيثبت الطلاق والعتق (أما قصده) أي الصريح (مع صرفه بالنية الى محتمله فلهذلك ديانة كقصد الطلاق من وثاق) في قوله هي طالق (فهي زوجته ديانة) لاحتمال اللفظ له لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه (ومقتضى النظر كونه) أي ثبوت حكمه بلا نية (في الكل) أي في الغلط وما قصد صرفه بالنية الى محتمله (قضاء فقط والا) لو ثبت حكمه فيهما مطلقا (أشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمهما في الواقع مع الهزل) مع أنهما صريح (وفي نحو الطلاق والنكاح) انما ثبت حكمه مطلقا في الهزل (بخصوصه دليل) وهو الحديث الآتي على الاثر ولم يكن حاجة الى (وكذا في الغلط) يثبت فيه حكمه قضاء لا ديانة للاستغناء عنه بقوله في الكل قضاء فقط فلعله ذكره ليصل به (لما ذكره في فتح القدير) من أن الحاصل أنه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع

ذلك الايهام لامتنع هذا أيضا قال ﴿الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل * الاولى الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافهما دليله في الاول قوله تعالى نأت بخير منها والرد بأن السنة وحي أيضا وفيهما قوله تعالى لتبين للناس وأجيب في الاول بأن النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تبيانا﴾ أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز ونص الشافعي في الرسالة على امتناعهما وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة اذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسئلة الآتية فلذلك أهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة الكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع أن آية الرجم حكمه

حكمه عليه أراده أو لم يرده الا ان أراد ما يحتمله وأما أنه لم يقصده أو لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم وفسر بأمرين أن يحلف على أمر يظنه كما قال مع أنه قاصد السبب عالم بحكمه فالغاء لغلطه في ظن المحلوف عليه والآخر أن يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التي لم تقصد وكيف وقد فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي (ولا ينفيه) أي هذا القول (الحديث) الذي أخرجه أصحاب السنن وقال الترمذي حسن غريب والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم (ثلاث جدهن الى آخره) أي جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة لان الهازل راض بالسبب لا بالحكم والغالط غير راض بهما فلا يلزم من ثبوت الحكم في حق الاول ثبوته في حق الثاني (وما قيل) أي وقول الجم الغفير من مشايخنا (لفظ كنايات الطلاق مجاز لانها) أي كنايات الطلاق (عوامل بحقائقها غلط اذ لا تنافي الحقيقة الكناية وما قيل) أي وقولهم أيضا في وجه انها مجاز (الكناية الحقيقة) حال كونها (مستترة المراد وهذه) أي كنايات الطلاق (معلومته) أي المراد (والتردد فيما يراد بها) فيتردد مثلا في ان المراد بهي بائن (أبائن من الخير أو النكاح منتف بان الكناية بالتردد في المراد) من اللفظ حقيقة كان أو مجازا الا في الوضعي (وانما هي معلومة الوضعي كالمشترك والخاص في فرد معين وانما المراد) بكونها مجازا (مجازية اضافتها الى الطلاق فان المفهوم) من كنايات الطلاق (انها كناية عنه) أي عن الطلاق (وليس) كذلك (والا) لو كانت كناية عنه (وقع الطلاق رجعيا) مطلقا بها لان الايقاع بلفظ الطلاق رجعي ما لم يكن على مال أو الثالث في حق الحرة أو الثاني في حق الامة وليس هي مطلقا كذلك بل بعضها كما عرف في موضعه ۞ (مسائل الحروف قيل) أي قال صدر الشريعة (يجري فيها) أي الحروف (الاستعارة تبعا كالمشتق فعلا ووصفا بتبعية اعتبار التشبيه في المصدر لاعتبار التشبيه أولا في متعلق معناه الجزئي وهو كلي على ما تحقق فيستعمل في جزئي المشبه) وهو المعنى الحرفي للحرف يعني كما جرت الاستعارة في المشتق فعلا ووصفا بتبعية اعتبار التشبيه أولا في المصدر فقولنا نطقت الحال فرع تشبيه الحال بالانسان ثم نسبة النطق اليها ثم اشتق من النطق بمعناه المجازي نطقت فصار استعارة نطقت تبعية استعارة النطق هكذا الحرف يعتبر أولا التشبيه في متعلق معناه الجزئي وهو المعنى الكلي المندرج فيه معنى الحرف وهو المراد بقوله كلي بيانه ان ما نذكره بلفظ اسم لمعنى حرف ليس هو عين معناه فان التبعيض المفاد بقولك من التبعيض ليس هو نفس معنى من بل تبعيض كلي ومعنى من تبعيض جزئي ملحوظ بين شيئين خاصين مندرج تحت مطلق التبعيض فيعتبر أولا التشبيه للمعنى الكلي المتعلق لمعنى الحرف ثم يستعمل الحرف في جزئي منه كما شبه ترتب العداوة والبغضاء على الالتقاط بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل فيها اللام الموضوعة للترتب العلي كذا أفاده المصنف رحمه الله (وهذا) الكلام (لا يفيد وقوع) المجاز (المرسل فيها) أي في الحروف لانتفاء علاقة المشابهة في متعلق معناها (ثم لا يوجب) هذا الكلام أيضا (البحث عن خصوصياتها في الاصول لكن العادة) جرت به (تتميما) للفائدة لشدة الاحتياج اليها في بعض المسائل الفقهية وذكرت عقب مباحث الحقيقة والمجاز لانها تنقسم اليهما أيضا ۞ (وهي) أي الحروف (أقسام * حروف العطف أو الواو للجمع فقط) أي بلا شرط ترتيب أو معية (ففي المفرد) أي فهي فيه اسما كان أو فعلا حال كونه (معمولا) لجمع المعطوف (في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والحالية وعاملا) أي وحال كونه عاملا لجمع المعطوف (في مسنديته) أي

شاملة وفيه نظر من وجوه أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها ان هذا التخصيص لانسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا السنة بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ولك ان تقول القاعدة أن بيان المجمل بعد أنه مراد منه والا لم يكن بيانا لمدلوله فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى وأقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب (قوله دليله في الاول) أي استدل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها فانه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو القرآن ولهذا قال تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فأشعر بان الآتي بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الآتي بها هو الرسول وأيضا فانه يقتضي أن البدل يكون خيرا من الآية المنسوخة أو مثلا لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية

المعطوف عليه (كضرب وأكرم وفى جمل لها محل) من الاعراب لجمع المعطوفة فى حكم المعطوف عليها (كالاول) أى ككونها فى المفرد معمولا (وفى مقابلها) أى الجمل التى لا محل لها من الاعراب (لجمع مضمونها فى التحقق وهل يجمع فى متعلقاتها) أى الجملة المعطوف عليها (يأتى) فى المسئلة التى بعد هذا (وقيل) الواو (للترتيب ونسب لابى حنيفة) والشافعى أيضا (كما نسب اليهما) أى أبى يوسف ومحمد ومالك أيضا (المعية لقوله) أى أبى حنيفة (فى ان دخلت فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة وعندهما) تبين (بثلاث) فان قوله هذا ظاهر فى جعلها للترتيب حيث أبانها بالاولى فقط لا الى عدة كما لو كانت بالفاء أو ثم فلم يقع ما بقى وقولهما ظاهر فى جعلها للمقارنة كما فى أنت طالق ثلاثا والا لا وقعا واحدة لا غير (وليس) كلا القولين بناء على ذلك (بل لان موجبه) أى العطف (عنده) أى أبى حنيفة (تعلق المتأخر بواسطة المتقدم فينزلن كذلك) أى مترتبات (فيسبق) الطلاق (الاول فيبطل محليتها) لما بعده لانتفاء العصمة والعدة (وعندهما بعدما اشتركت المعطوفات (فى التعلق وان) كان اشتراكها (بواسطة) أى عطف بعضها على بعض (تنزل دفعة لان نزول كل) منها (حكم الشرط فتقترن أحكامه) عند وجوده (كما فى تعدد الشرط) لكل واحد نحو ان دخلت فأنت طالق وان دخلت فأنت طالق فانه قد تعلق طلاق بعد طلاق بكل من الشرطين ثم اذا وجد الشرط بأن دخلت مرة يقع ثنتان (ودفع هذا) أى تعدد الشرط الملحق به (بالفرق بانتفاء الواسطة) أى بأن تعلق الثانى فيه ليس بواسطة تعلق الاول وان كان بعده بخلاف ان دخلت فأنت طالق وطالق (لا يضر) فى المطلوب (اذ يكفى) فى الدفع لهما (ما سواه) أى سوى هذا الدليل قال المصنف يعنى من قولهما التعلق وان كان بواسطة فبعد ثبوت الواسطة وتعلق الثانى صار الحاصل تعلق كل من طلاقين بشرط فيكون نزول كل منهما حكما لثبوته فاذا ثبت نزل كل حكم له دفعة لوجود العلة التامة فى ثبوت كل ولا يجوز أن يتأخر شئ منها فقد رجح المصنف قولهما (وفيه) أى فى الجواب لهما عن دليله (ترديد آخر ذكرناه فى الفقه) فقال وقولهما أرجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان أريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان أريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثانى لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ لا تلازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم فى التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثانى بأى سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط (لنا النقل عن أئمة اللغة وتكرر من سيبويه كثيرا) فذكره فى سبعة عشر موضعا من كتابه (ونقل اجماع أهل البلدين) البصرة والكوفة (عليه) نقله السيرافى والسهيلى والفارسى الا أنهم نوقشوا فيه بأن جماعة منهم ثعلب وغلامه وقطرب وهشام على انها للترتيب (وأما الاستدلال) للمختار (بلزوم التناقض) على تقدير الترتيب (فى تقدم السجود على قول حطة) كما فى سورة البقرة (وقلبه) أى تقديم قول حطة على السجود كما فى سورة الاعراف (مع الاتحاد) أى اتحاد القصة لان وجوب دخول الباب سجدا يكون مقدما على قول حطة كما دلت عليه آية البقرة مؤخرا عنه كما دلت عليه آية الاعراف والقصة واحدة فيهما أمرا ومأمورا وزمانا والتناقض فى كلامه تعالى محال ومعنى حطة حط عنا ذنوبنا (وامتناع تقاتل زيد وعمرو) أى وبلزوم امتناعه اذ لا يتصور فى فعل يعتبر فى مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب لكنه صحيح بالاتفاق (وجاء زيد وعمرو قبله) أى وبلزوم امتناعه للتناقض فان عمرا يكون جائيا بعد زيد للواو وقبله لقبله واللازم منتف بالاتفاق (والتكرار بعده) أى وبلزوم التكرار فى جاء زيد وعمرو بعده لدلالة الواو على البعدية وليس بتكرار اتفاقا (فمدفوع بجواز التجوز بها) أى بالواو (فى الجمع فصحت) للجمع (فى الخصوصيات) أى فى هذه الصور المخصوصة فلم يلزم المطلوب (وبلزوم

فالآتى بهما هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما ما هو الاصلح فى التكليف والانفع فى الثواب (قوله وفيهما) أى ودليل الشافعى فى كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لان ما من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور فتلخص أن الآية دالة على الحكمين ثم أجاب المصنف عن الاول بأنا لا نسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثانى بقوله تعالى فى صفة القرآن تبيانا لكل شئ فانه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما أن قوله تعالى لتبين للناس يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والاولى فى الجواب ان يقال الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس على الحكمين معا لا يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال على العكس قال * (الثانية لا ينسخ المتواتر بالآحاد

صحة دخولها في الجزاء) أي والاستدلال للمختار بأنها لو كانت للترتيب لزم صحة دخولها على جزاء الشرط لربطه به على سبيل الترتيب عليه (كالفاء) واللازم باطل بالاتفاق اذ لا يصح ان جاء زيد وأكرمه كما يصح فأكرمه مدفوع (بمنع الملازمة كثم) أي لا نسلم انها لو كانت للترتيب لصح دخولها على الجزاء فانه منقوض بثم فانها للترتيب اتفاقا ولا يجوز دخولها على الجزاء اتفاقا (و بحسن الاستفسار) أي والاستدلال للمختار بانها لو كانت للترتيب لما حسن من السامع ان يستفسر من المتكلم (عن المتقدم والمتأخر في نحو جاء زيد وعمرو لكونهما مفهومين من الواو واللازم باطل مدفوع (بأنه) أي حسن الاستفسار (لدفع وهم التجوز بها) لمطلق الجمع (وبأنه مقصود) أي والاستدلال للمختار بأن مطلق الجمع معنى مقصود للمتكلم (فاستدعى) لفظا (مفيدا) له كيلا تقصر الالفاظ عن المعاني (ولم يستعمل فيه) أي في هذا المعنى (الا الواو) فتعين أن تكون موضوعة له فلا تكون للترتيب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل مدفوع (بان المجاز كاف في ذلك) أي في افادته فيكفي أن يكون مجازا للجمع المطلق على أنه معارض بالمثل فان الترتيب المطلق أيضا معنى مقصود كالجمع المطلق فلا بد من لفظ يعبر به عنه وليس ذلك غير الواو اتفاقا فيكون موضوعة له (والنقض) لكونها لمطلق الجمع (بالترتيب) أي بأنها تفيده (للبينونة بواحدة في قوله لغير المدخولة طالق وطالق وطالق كما بالفاء وثم) والا لو كانت للجمع لجمعت الثلاث فطلقت ثلاثا (مدفوع بأنه) أي وقوع الواحدة لا غير (لفوات المحلية قبل الثانية اذ الاولى على ذكر الثانية لعدم موجب التوقف لان أنت طالق منجز ليس في آخره ما يغير أوله من شرط أوغيره فينزل به الطلاق في المحل قبل التلفظ بالثانية والثالثة و يرتفع محليتها الباقي لعدم العدة فيلغو لهذا لا لكون الواو للترتيب (بخلاف ما لو تعلقت بمتأخر) أي بشرط متأخر كأنت طالق وطالق وطالق ان دخلت فانه يقع الثلاث اتفاقا لتوقف الكل على آخر الكلام لوجود المغير فيه فتعلقت دفعة ونزلت دفعة ثم عند أبي يوسف يقع الاول قبل الفراغ من التكلم بالثاني (وما عن محمد انما يقع عند الفراغ من الاخير محمول على العلم به) أي بالوقوع أي لا يعلم وقوع ما قبل الاخير الا عند الفراغ من الاخير (لتجويز الحاق المغير) به من شرط ونحوه (والا) لو لم يكن المراد هذا (لم تفت المحلية فيقع الكل) بنصب يقع على جواب النفي لوجود المحلية حالة التكلم بالباقي كما ذكره شمس الائمة السرخسي والحاصل ان المصنف استبعد كون قول محمد على ظاهره لانه اذا لم يكن الصدر متوقفا فتأخير حكمه الى غاية خاصة ممنوع لانه كما قال (ولانه) أي تأخير حكم الاول الى الفراغ من الاخير (قول بلا دليل) فالصواب ما قاله أبو يوسف من أنه يقع بمجرد فراغه من الاول وحين أول المصنف كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف اذ لا شك في تأخر العلم بالوقوع عن تمام الكلام لكن عند تمامه يحكم بأن الوقوع كان بمجرد فراغه من الاول (و ببطلان نكاح الثانية) أي والنقض لكونها لمطلق الجمع بأنها تفيد الترتيب بدليل بطلان نكاح الامة الثانية (في قوله) أي المولى لامته (هذه حرة وهذه) حرة (عند بلوغه تزويج فضولي أمتيه من واحد) كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين والا لما بطل نكاح واحدة منهما كما لو أعتقهما معا مدفوع (بتعذر توقفه) أي نكاح الثانية لان ثبوت الحرية للاولى بهذه حرة قبل التلفظ بقوله وهذه بطلت محلية توقف النكاح في الثانية (اذ لا يقبل الاجازة) لان النكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة منضمة الى الحرة بمحل لابتدائه فكذا لتوقفه (لامتناع) نكاح (الامة على الحرة) واذا بطل التوقف لا يمكن تدارك محليتها له لتعتق بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب جاء في ثبوت العتق لوجود اللفظين متعاقبين لا لكونها للترتيب (وبالمعية) أي والنقض لكونها لمطلق الجمع بانها للمقارنة (لبطلان انكاحه) أي الفضولي الآخر (أختين في عقد من واحد فقال) الزوج (أجزت فلانة وفلانة) أي نكاح فلانة

لان القاطع لا يدفع بالظن قيل قل لا أجد فيما أوحي الي محرما منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا أجد لحال فلا نسخ) أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعا واختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح به الآمدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصر انه نحوه أيضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز واستدلا على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الامام ولا المختصر وكلامه ثم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فاما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان يحمل كلامهما على أن لا يحكم بالنسخ عند التعارض بل يعمل بالمتواتر وان تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين أحدهما ما قاله ابن برهان أن المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان

ونكاح فلانة كما لو قال أجزت نكاحهما والا لبطل نكاح الاخيرة لا غير كما لو أجازهما متفرقا بان قال أجزت نكاح فلانة ثم أجاز نكاح الاخرى لئلا يلزم الجمع بين نكاح الاختين وقيد بفي عقدين لان تزويجهما في عقد واحد لا ينفذ بحال (ولعتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة اذا قال من مات أبوه عنهم) أي الاعبد الثلاثة (فقط) وهم متساوون في القيمة ولا وارث له غيره ومقول قوله (أعتق) أبي (في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا) بعضه ببعض بالواو كما لو قال أعتقهم كلهم أي والا لولم يكن للمقارنة لعتق كل الاول وثلث الثالث كما لو أقر به متفرقا بأن قال أعتق أبي هذا وسكت ثم قال لا آخر أعتق أبي هذا وسكت ثم قال لا آخر أعتق أبي هذا لانه لما أقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق من غير سعاية لعدم المزاحم ثم لما أقر باعتاق الثاني فقد زعم أنه بين الاول والثاني نصفين فيصدق في حق الثاني لا في حق الاول لان المغير يغير بشرط الوصل ولم يوجد ثم لما أقر بالثالث فقد زعم انه بينهم أثلاثا فيصدق في حق الثالث لا الاولين لما ذكرنا مدفوع (بأنه) أي كلا من بطلان نكاح الثانية وعتق كل من الاعبد الثلاثة (التوقف) لصدر الكلام على آخره (لمغيره من صحة الى فساد بالضم في الاول) أي في نكاح الاختين (ومن كمال العتق الى تجزء) العتق (عنده) أي أبي حنيفة (ومن براءة) لذمته (الى شغل) لها (عند الكل) أي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد فانهم متفقون على انه يجب عليه أن يسعى في ثلثي قيمته غير انه عنده رقيق في الاحكام كالمكاتب الا أنه لا يرد الى الرق بالعجز وعندهما كالحر المديون (بخلاف النقضين الاولين) أي النقض بالبينونة بواحدة في تنجيز الطلاق بطالق وطالق وطالق والنقض ببطلان نكاح الامة الثانية في هذه حرة وهذه (لان الضم) للطلاق الكائن بعد الاول الى ما قبله (لا يغير ما قبله من الوقوع ولقائل أن يقول الضم المفسد لهما) أي لنكاح الاختين هو الضم (الذي كتزوجتهما وأجزتهما) أي نكاح الاختين لانه جمع بين الاختين (لا) الضم (المرتب لفظا لانه) أي الفساد لهما فيه (فرع التوقف) للاول على الآخر (ولا موجب له) أي التوقف (فيصح الاولى) أي نكاحها (دون الثانية كما لو كان) الضم (بمفصول) أي بكلام متأخر عن الاول بزمان استدل (المرتبون) بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا (اركعوا واسجدوا) وثبوت الواو في اركعوا كما في النسخ سهو ففهم منه أن السجود بعد الركوع ولولا الواو للترتيب لم يتعين فكانت حقيقة فيه لان الاصل عدم المجاز (وسؤالهم) أي الصحابة (لما نزل ان الصفا والمروة بم نبدأ) كذا ذكره غير واحد من المشايخ ولم أقف عليه مخرجا وانما في صحيح مسلم عن جابر ثم خرج يعني النبي صلى الله عليه وسلم من الباب الى الصف فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله أبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا الحديث وهو بصيغة الفعل المضارع للمتكلم ويؤيده رواية مالك وغيره نبدأ وهو عند النسائي والدارقطني ابدؤا بصيغة الامر ولولا انها للترتيب لما سألوه ولما قال أبدأ وابدؤا بما بدأ الله به ولما وجب الابتداء اذ لا موجب له غيره (وانكارهم) أي الصحابة (على ابن عباس تقديم العمرة) على الحج (مع وأتموا الحج) والعمرة لله فان جعل هذه الآية مستند انكارهم عليه دليل فهمهم الترتيب منها بواسطة الواو وهم أهل اللسان وهذا ذكره غير واحد من المشايخ ولم أقف عليه مخرجا أيضا (وبقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب أنت لقائل ومن يعصهما) أي الله ورسوله فقد غوى كما بينه قوله (هلا قلت ومن يعص الله ورسوله) كذا في البديع ولم أقف على هذا مخرجا والذي في صحيح مسلم قل ومن يعص الله ورسوله فلولم تكن للترتيب لما فرق بين العبارتين بالانكار على ما بالواو فانه كما قال (ولا فرق) بينهما (الا بالترتيب وبأن الظاهر أن الترتيب اللفظي للترتب الوجودي والجواب عن الاول) أي اركعوا واسجدوا (بأنه) أي الترتيب بينهما (من) قوله صلى الله عليه وسلم صلوا (كما رأيتموني) أصلي رواه البخاري وتقدم في مسئلة اذا نقل فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها دلا يلزم من موافقة حكم للدليل كونه منه ومن عدم دلالته عليه عدم الدلالة مطلقا (وعن الثاني) أي عن سؤالهم

متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا واستدل الخصم بأن قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة الى آخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية وقد نسخ ذلك بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأمورا بأن يقول لهم لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحي بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذي الناب والمخلب رفعا لها وهو ليس بنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضا فالحديث مخصص لا ناسخ قال *(الثانية الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به أما النص والاجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه) أقول اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره والمختار عنده وعند الامام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع

عما

عمايبدؤن بالطواف منه من الصفا والمروة (بالقلب) وهو (لو) كانت الواو (للترتيب لما سألوا) ذلك لفهمهم اياه منها فسؤالهم دليل على انهم لم يفهموه منها (فالظاهر انها للجمع والسؤال لتجويز ارادة البداءة بمعين) منهما (والتحقيق سقوطه) أى الاستدلال (لان العطف فيها) أى فى الآية (انما يضم) المعطوف الى المعطوف عليه (فى الشعائر ولا ترتيب فيها) أى الشعائر (فسؤالهم) انما هو (عما لم يفد بلفظه) أى الواو (بل) عما أفيد (بغيره) أى الواو وهو التطوف بينهما (وأجاب هو) صلى الله عليه وسلم (ابدؤا بما بدأ الله وعن الثالث) أى انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج (انه) أى الكلام (لتعينه) تقديمها عليه (والواو للاعم منه) أى تقديمها عليه وهو مطلق الجمع المفيد للخروج من العهدة بكل من تقديم أحدهما على الآخر (وعن الرابع) أى انكاره صلى الله عليه وسلم على القائل ومن يعصهما (بأنه ترك الادب لقلة معرفته) بالله تعالى لان فى الافراد بالذكر تعظيما ليس فى القران منه من مثل القائل (بخلاف مثله) أى الجمع بينهما فى التعبير عنهما بضمير المثنى (منه صلى الله عليه وسلم) كما فى الصحيح لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فانه أعلم الخلق بالله وأشدهم له خشية فلا يكون فى ذلك منه اخلال بالتعظيم و يوضحه انه لا ترتيب بين المعصيتين لان معصية الله معصية لرسوله و بالعكس فتعين ما ذكرنا (وعن الخامس) أى الترتيب اللفظى للترتب الوجودى (بالمنع والنقض برأيت زيدا رأيت عمرا) للاتفاق على صحته مع تقدم رؤية عمرو على رؤية زيد فى الواقع وكيف لا وقد قال تعالى وكذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك (ولو سلم) أن الترتيب اللفظى للترتب الوجودى (فغير محل النزاع) لان النزاع انما هو فى أن المذكور بعد الواو بالنسبة الى ما قبلها الا فى مطلق الترتيب اللفظى ﴿(مسئلة) الواو (اذا عطفت جملة تامة) أى غير مفتقرة الى ما تتم به (على أخرى لا محل لها شركت) بينهما (فى مجرد الثبوت) لاستقلالها بالحكم ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف والابتداء نحو واتقوا الله ويعلمكم الله (واحتمال كونه) أى الثبوت (من جوهرهما يبطله ظهور احتمال الاضراب مع عدمها) أى الواو (وانتفاؤه) أى احتمال الاضراب (معها) أى الواو فان قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الاضراب عن الاخبار الاول الى الاخبار الثانى بخلاف ما اذا توسطت الواو (فلذا) أى فلكون عطف التامة على أخرى لا محل لها من الاعراب تشرك فى مجرد الثبوت (وقعت واحدة فى هذه طالق ثلاثا وهذه طالق) على المشار اليها ثانيا لان الثانية جملة تامة لاشتمالها على المبتدا والخبر (ومالها) أى واذا عطفت جملة تامة على جملة لها محل من الاعراب (شركت المعطوفة فى موقعها ان خبرا) عن المبتدا (أو جزاء للشرط فخبر وجزاء) قال المصنف وهذا يفيد أن جملة الجزاء قد يكون له محل و به قال طائفة من المحققين وهو ما اذا كانت بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم (وكذا ما) أى الجملة التى (لها موقع) من الاعراب (من غير) الجملة (الابتدائية مما) أى من الجمل التى (ليس لها محل) من الاعراب اذا عطفت عليها أخرى شركت المعطوفة فى موقعها ان خبرا فخبر وان جزاء فجزاء هذا ما يعطيه السياق ولم يظهر لى الاحتياج الى هذا لاندراجه فيما تقدم ثم فائدة التقييد المذكور وهو من الملحقات (كان دخلت فأنت طالق وعبدى حر فيتعلق) عبدى حر بدخول الدار لكونه معطوفا على أنت طالق جزاء لان دخلت (الا بصارف) عن تعلقه به نحو ان دخلت فأنت طالق (وضرتك طالق) فان اظهار خبرها صارف عن تعلقها به اذ لو أريد عطفها على الجزاء اقتصر على مبتدئها واذ صرفت عن عطفها على الجزاء (ففى الشرطية) أى فهى معطوفة على الجملة الشرطية برمتها (فينجز) طلاقها لانه غير معلق (ومنه) أى ومما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى (وأولئك هم الفاسقون بعد ولا تقبلوا بناء على الاوجه من عدم عطف الاخبار على الانشاء) فانه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا أو فاجلدوا (ومفارقة الاولين) أى جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة (بعدم مخاطبة الائمة)

فاما كونه لاينسخ فلأن النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع آخر أو قياس والكل باطل أما الاول وهو النص فلأنه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد فى زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخا له * وأما الثانى وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر اذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثانى خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه * وأما الثالث وهو القياس فلأنه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستعرفه فى بابه ان شاء الله تعالى (قوله ولا ينسخ به) يعنى ان الاجماع أيضا لا يكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه وأما الاجماع فلما مر أيضا من امتناع انعقاده على خلاف اجماع آخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله أما النص

يعضونها بخلافهما (مع الانسية من ايقاع الجزاء على الفاعل أعنى اللسان كاليد فى القطع) فان رد الشهادة حد فى اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا أنه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه بجميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا (وأما اعتبار قيود) الجملة (الاولى فيها) أى فى الثانية وبالعكس (فالى القرائن لا الواو وان) عطفت جملة (ناقصة وهى المفتقرة فى تمامها الى ماتمت به الاولى) بعينه (وهو عطف المفرد انتسب) المفرد المعطوف (الى عين ما انتسب اليه الاول بجهته ما أمكن فان دخلت فطالق وطالق وطالق تعلق) فيه طالق الثانى وطالق الثالث (به) أى بدخلت بعينه (لا بمثله كقولهما) أى أبى يوسف ومحمد (فيتعدد الشروط وعلمت أن لا ضرر عليهما فى الاتحاد وماتقدم لهما) فى أول بحث الواو من الحاق ان دخلت فأنت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط فى قوله ان دخلت فأنت طالق ان دخلت فأنت طالق ان دخلت فأنت طالق (تنظير لا استدلال لاستقلال ماسواه) وانهما لو اعتبراه دليلا لم يضرهما بطلانه اذ يكفيهما ماذكر مما قدمناه (فتفريع كما حلفت) بطلاقك (فطالق ثم) قال لها (ان دخلت فطالق وطالق) انه (على الاتحاد عين والتعدد عينان) لتكررها بتكرر الشرط (فتطلق ثنتين) كما هو مذكور فى شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى تفريع (على غير خلافية) فانه غير لازم ان يكونا قائلين بالتعدد كما تقدم (بل) المراد (لو فرض) خلاف بينه وبينهما فى ذلك (كان) التعدد (كذا) أى عينين (والنقض) لهذا (بهذه طالق ثلاثا وهذه اذ طلقتا ثلاثا لا ثنتين بانقسام الثلاث عليهما) بان تجعل مشاركة الاولى فيها (دفع بظهور القصد الى ايقاع الثلاث) بالتنصيص عليها ابتداء على نفسه باب التدارك وبالانقسام يفوت هذا الغرض (والمناقشة فيه) أى فى القصد الى ذلك بأنه لو كان كذلك لم يعطف الثانية عليها (احتمال لا يدفع الظهور) أى ظهور القصد ثم شرع فى بيان قسيم قوله ان انتسب الى آخره بقوله (وفيما لا يمكن) انتساب العين (يقدر المثل) كيلا يلغو وان كان الاضمار خلاف الاصل فان ارتكابه بالقرينة وهى دلالة العطف أولى من الغاء الكلام (كجاء زيد وعمرو وبناء على اعتبار شخص المجىء) لاستحالة تصور الاشتراك فى مجىء واحد لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وان كان العامل ينصب عليهما معا لان هذا تقدير حقيقة المعنى وعنه) أى عن اعتبار تعلق المعطوف بعين المعطوف عليه فى المفرد أن (فى قوله لفلان على ألف ولفلان انقسمت عليهما) فيكون لكل خمسمائة تحقيقا للشركة (ونقل عن بعضهم أن عطفها) أى الواو الجملة (المستقلة) على غيرها (تشرك فى الحكم وبه انتفت الزكاة فى مال الصبى كالصلاة من أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) بناء على أنه يجب ان يكون المخاطب بأحدهما غير المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بأقيموا الصلاة لم يكن مخاطبا بآتوا الزكاة (ودفع) بأن الصبى (خص من الاول) أى أقيموا الصلاة (بالعقل لانها) أى الصلاة عبادة (بدنية) وهى موضوعة عن الصبى (بخلاف الزكاة) فانها عبادة مالية محضة (تتأدى بالنائب فلا موجب لتخصيصه) أى الصبى منها

❁ تتمة تستعار) الواو (للحال) أى لربط الجملة الحالية بذيها لان المعنى الحقيقى لها مطلق الجمع والجمع الذى لا بد منه بين الحال وذيها من محتملاته فاذا استعملت فيه بعينه كانت مجازا فيه (بمصحح الجمع) بينهما (على مافيه) لان مامضى من أن الاسم الاعم فى الاخص حقيقة ينفيه (بل هو من ماصدقاته والعطف أكثر فيلزم الا بما الا مر دله) فلا يلزم حينئذ (فان أمكنا) أى العطف والحال (رده) أى الحال (القاضى) لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وحكم بالعطف لانه الظاهر (وصح نيته) أى الحال (ديانة) للاحتمال فقول المولى لعبده (أد) الى ألفا (وأنت حر) والامام للحربى (انزل وأنت آمن تعذر) العطف (لكمال الانقطاع) لان الاولى فعلية انشائية والثانية

اسمية

والاجماع فظاهران وأما القياس فلان شرط صحته أن لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفى هذا الجواب شىء تقدم فى الرد على أبى مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم فى النصوص فان من شرط اقتضائها الاحكام أن لا يطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص فى نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس (قوله والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعديناه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص أيضا على اباحة التفاضل فى الموز وكان مشتملا على معنى أقوى من المعنى الاول يقتضى الحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخا للقياس الاول و عرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الاقيسة وهذا التقرير اعتمده وانما حصر المصنف ناسخ القياس فى القياس الاجلى لان غيره إما نص وإما إجماع واما قياس مساو للاول وإما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الاول والثانى فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلامتناع

اسمية خبرية فانتفى الاتصال الذى لابد منه بينهما فى العطف (والفهم) أى لعدم العطف فان المفهوم تعلق الحرية والامان بالاداء والنزول لامجرد الاخبار بهما (فالحال على القلب أى كن حرا وأنت مؤد) وكن آمنا وأنت نازل أى أنت حر فى حالة الاداء وآمن فى حالة النزول والقلب سائغ فى الكلام وانما قلنا يحمل على هذا (لان الشرط الاداء والنزول) لا الحرية والامان فان المتكلم انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه وهو لا يتمكن من تنجيز الاداء والنزول فلا يتمكن من تعليقهما وهو متمكن من التحرير والامان تنجيزا فكذا تعليقا فكانا مشروطين وذانك شرطين (وقيل على الاصل) فى الحال من وجوب مقارنة حصول مضمونها لحصول مضمون العامل (فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو) أى مضمونه (التأدية وبه) أى بهذا القدر (يحصل المقصود) من هذا الكلام فانتفى ما قيل من أنه يلزم الحرية والامان قبل الاداء والنزول لوجوب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا للقطع بانه لادلالة لائتنى وأنت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان لاغير (ومقابله) أى تعذر العطف وهو عدم تعذره مع تعذر الحال قول رب المال للمضارب (خذه) أى هذا النقد (واعمل فى البز) وهو متاع البيت من الثياب خاصة وقال محمد هو فى عرف أهل الكوفة ثياب الكتان والقطن دون الصوف والخز (تعين العطف للانشائية) فيهما (ولان الاخذ ليس حال العمل) أى لا يقارنه فى الوجود بل العمل بعد الاخذ فلا تكون للحال وان نوى (فلا تتقيد المضاربة به) أى بالعمل فى البز بل تكون مشورة (وفى أنت طالق وأنت مريضة أو مصلية يحتملهما) أى العطف والحال (اذ لا مانع) من كل (ولا معين) لوجود التناسب بين الجملتين المصحح للعطف ولقبول الطلاق التعليق بهما (فتنجز) الطلاق (قضاء) لانه الظاهر وخصوصا وحالة المرض والصلاة مظنة الشفقة والاكرام والاصل فى التصرفات التنجيز والتعلق بعارض الشرط فلا يثبت بمجرد الاحتمال (وتعلق) بالمرض والصلاة (ديانة ان أراده) أى التعليق بهما لامكانه وانما لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه (واختلف فيها) أى الواو (من طلقنى ولك ألف فعندهما الحال) فيجب له عليها الالف اذا طلقها (للتعذر) أى تعذر العطف (بالانقطاع) لان الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية (وفهم المعاوضة) فان ظاهر هذا قصد الخلع به وهو معاوضة من جانبها ولذا صح رجوعها قبل ايقاعه فكأنها قالت طلقنى فى حال يكون لك على ألف عوضا عن الطلاق الموجب لسلامة نفسى لى فاذا قال الزوج طلقت فكأنه قال طلقت بهذا الشرط أى ان قبلت الالف وقد ثبت قبولها بدلالة قولها فيجب عليها (أو) لان الواو هنا (مستعارة للالصاق) الذى هو معنى الباء بدلالة المعاوضة لما ذكرنا والمناسب للمعاوضة الباء لا الواو ولانه لا يعطف أحد العوضين على الآخر فصار كأنها قالت طلقنى بألف وانما استعيرت للالصاق (للجمع) أى التناسب بينهما فى الجمع فان كلا منهما يدل على الجمع (وعنده) الواو (للعطف تقديما للحقيقة فلا شئ لها) اذا طلقها (وصارف المعاوضة غير لازم فيه) أى فى الطلاق (بل عارض) لندرة عروض التزام المال فى الطلاق وغلبة وجود الطلاق بدونه لعدم احتياجه اليه لان البضع غير متقوم حالة الخروج والعارض لا يعارض الاصلى (ولذا) أى ولعروضه (لزم فى جانبه) أى الزوج فصار يمينا (ولا يملك الرجوع قبل قبولها بخلاف الاجارة احمله ولك درهم) فان ظاهر مقصد المعاوضة لانها فيها أصلية لان الاجارة بيع المنافع بعوض فتحمل الواو بدلالة المعاوضة على الباء فكأنه قال احمله بدرهم (والاوجه) فى طلقنى ولك ألف (الاستئناف) لقولها ولك ألف (عدة) منها له والمواعيد لا تلزم (أو غيره) أى أو غير وعد بأن تريد ولك ألف فى بيتك ونحوه (للانقطاع) بينهما كما ذكرنا (فلم يلزم الحال لجواز مجازى آخر ترجح بالاصل براءة الذمة وعدم التزام المال بلا معين) لالزامه وفى بعض هذا ما فيه واسـ

الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا ينسخ به الا قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه الا قياس أجلى والذى قاله هو الصواب وقال فى المحصول يجوز نسخه فى زمن الرسول بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال وأما بعد وفاته فهو وان ارتفع فى المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذى قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينعقد فى زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة فى المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظرا ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الآمدى فى نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن فى حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهى فى معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس فى معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدما لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس

سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة الفاء للترتيب بلا مهلة فدخلت في الأجزية) لتعقبها الشروط بلا مهلة (فبانت غير الملموسة) أي غير المدخول بها (بواحدة في طالق فطالق) لانتفاء كونها محلا للثانية (و) دخلت في (المعلولات) لان المعلول يتعقب علته بلا تراخ (كجاء الشتاء فتأهب) على التجوز بجاء عن قرب فان قربه علة التأهب له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزى ولد والده الا أن يجده مملوكا (فيشتريه فيعتقه) رواه مسلم (لان العتق معلول معلوله) أي الشراء وهو الملك فان الملك معلول الشراء والعتق معلول لملك الولد فصحت اضافة العتق الى الشراء بهذا الاعتبار (فيعتق بسبب شرائه فليس) هذا الحديث (من اتحاد العلة والمعلول في الوجود ولا نحو سقاه فأرواه) منه أيضا كما ذكره صدر الشريعة لان الارواء غرضه لا فعله (فلذلك) أي لكونها للترتيب على سبيل التعقب (تضمن القبول) للبيع (قوله فهو حر جواب بعتكه بألف) حتى صح عتقه لان ترتب العتق على ما قبله لا يمكن الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء وصار كأنه قال قبلت فهو حر (لا هو حر بل هو رد للايجاب) وانكار على الموجب بالاخبار عن حريته الثابتة قبل الايجاب حتى كأنه قال أتبيعه وهو حر أو هو حر فكيف تبيعه (وضمن الخياط ثوبا (قال له) مالكه (أيكفيني) قميصا (قال نعم قال فاقطعه فقطعه فلم يكفه) لانه كان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال له فقطع فلم يكفه ضمن فكذا هذا (لا في اقطعه فلم يكفه) اذا قطعه فلم يكفه لوجود الاذن مطلقا (وتدخل) الفاء (العلل) وان كان (خلاف الاصل) لان تعقب العلة حكمها مستحيل دخولا (كثيرا لدوامها) أي لكون تلك العلة موجودة بعد وجود المعلول (فتتأخر) العلة عن المعلول (في البقاء) فتدخل الفاء عليها نظرا الى هذا المعنى (أو باعتبار أنها) أي العلة علة في الذهن للمعلول (معلولة في الخارج للمعلول ومن الاول) أي دخولها على العلة المتأخرة في البقاء (لا الثاني) أي لا من دخولها على المعلولة في الخارج ما يقال لمن هو في شدة (أبشر) أي صر ذا فرح وسرور فهو هنا لازم وان كان قد يكون متعديا (فقد أتاك الغوث) أي المغيث فانه باق بعد الابشار كذا قالوا وفيه تأمل (ومنه) أي دخولها على العلة المتأخرة في البقاء أيضا (أد) الى ألفا (فأنت حر) لان العتق يمتد فأشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء (وانزل فأنت آمن) لان الامان يمتد فأشبه المتراخي عن الحكم وهو النزول (وتعذر القلب) وهو كونه داخلا على المعلول وهو الاداء والنزول (لانه) أي القلب (بكونه جواب الامر وجوابه) أي الامر (يخص المضارع) لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وهي ان كانت تجعل كلا من الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل فانما ذلك اذا كانت ملفوظة كما في ان تأتني أكرمتك أو فأنت مكرم لا اذا كانت مقدرة فلا يجوز ائتني أكرمتك أو فأنت مكرم (فيعتق) في الحال أدى أو لم يؤد لان المعنى لانك حر (ويثبت الامان في الحال) نزل أو لم ينزل لان المعنى لانك آمن (ومن الثاني) أي دخولها على العلة المعلول في الخارج ما أخرج النسائي في حق الشهداء عنه صلى الله عليه وسلم انه قال (زملوهم الحديث) أي بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك فان الاتيان على هذه الكيفية يوم القيامة علة تزميلهم أي تكسيتهم بدمائهم وهو معلول التزميل في الخارج (واختلفوا في عطفها) أي الفاء (الطلقات معلقة) في غير المدخول بها بأن قال ان دخلت فأنت طالق فطالق فطالق كما ذكره الاسبيجابي وغيره (قيل كالواو) أي هو على الخلاف فعنده تبين بواحدة ويسقط ما بعدها وعندهما يقع الثلاث قاله الطحاوي والكرخي (والاصح الاتفاق على الواحدة للتعقيب) فصارت كثم وبعد وممن اختاره الفقيه أبو الليث (وتستعار) الفاء (لمعنى الواو في له على درهم فدرهم) اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فلا يقال زيد في الدار فعمرو فبكر لان المجتمعين في الدار لا ترتيب فيهم حالة الاجتماع قيل ويكون من اطلاق اسم الكل على الجزء لان مفهوم الواو جزء مفهوم الفاء ثم قد منعت هذه الاستعارة قال * بسقط اللوى بين الدخول فحومل *

المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد في التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما فيه من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا وذكر ابن الحاجب في المسئلتين نحو ما ذكره قال *(الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخا) أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدي في الاحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما رفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعني الآمدي لكن في منتهى السول ان المختار انه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر في الاحكام نحوه أيضا وجزم في المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله عن أبي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثاني وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل بأن الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وأما الاول فلم يستدل

لان

لان البينية من الاعراض التى لا تقوم الا بشيئين كالشركة والخصومة وقيل بل هى على حقيقتها من الترتيب وهو مصروف الى الوجوب بأن يراد وجوب هذا أسبق من وجوب ذاك لا الى الواجب وأيا ما كان (يلزمه اثنان) وهو أولى مما عن الشافعى يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فيحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الدرهم الاول وتأكيده ويضمر المبتدأ أى فهو درهم لان الاضمار لتصحيح ما نص عليه لا لالغائه ❁ (مسئلة ثم للتراخى مدخولها عما قبله) حال كون مدخولها (مفردا والاتفاق على وقوع الثلاث على المدخولة فى طالق ثم طالق ثم طالق فى الحال بلا زمان) متراخ بينهما (استعارتها لمعنى الفاء وتنجيزه) أى أبى حنيفة (فى غيرها) أى المدخولة (واحدة والغاء ما بعدها فى طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت وفى المدخولة تنجزا) أى الاولان وحق العبارة وفى المدخولة الاولين بدل تنجزا (وتعلق الثالث) هذا ان أخر الشرط (وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع ما بعده فى المدخولة وفى غيرها) أى المدخولة (تعلق الاول وتنجز الثانى فيقع الاول عند الشرط بعد التزوج الثانى) لان زوال الملك لا يبطل اليمين (ولغا الثالث) لعدم المحل ثم تنجيزه مبتدأ خبره (لاعتباره) أى أبى حنيفة التراخى (فى التكلم فكأنه سكت بين الاول وما يليه وحقيقته) أى السكوت (قاطعة التعلق) بالشرط فكذا ما فى معناه (كما لو قال لها) أى غير المدخولة (بلا أداة ان دخلت فأنت طالق طالق طالق ذكره الطحاوى) وهذا تشبيه فى الحكم لا فى الوجه ووجهه أن طالق الاولى تعلقت بالشرط وطالق الثانية وقعت منجزة بتقدير أنت ولغت الثالثة لابانتها الا الى عدة (وعلقاها) أى أبو يوسف ومحمد الثلاث بالشرط (فيهما) أى فى تقدم الشرط وتأخره (فيقع عند الشرط فى غيرها) أى المدخولة (واحدة) وهى الاولى (للترتيب) ويلغو الباقى لانتفاء المحلية بالبينونة لا الى عدة (وفيها) أى المدخولة يقع (الكل مرتبا لان التراخى فى ثبوت حكم ما قبلها لما بعدها الا فى التكلم واعتباره) أى أبى حنيفة التراخى فى التكلم حتى كأنه (سكت) اعتبار لخلاف الظاهر (بلا موجب وما خيل دليلا) على ذلك (من ثبوت تراخى حكم الانشا آت عنها) أى الانشا آت على تقدير التراخى فى الحكم لا فى التكلم بها (وهى) أى الاحكام (لا تتأخر) عن الانشا آت (فلزم الحكم على اللغة بهذا الاعتبار) وهو التراخى فى التكلم كما ذكر هذا التوجيه صدر الشريعة (ممنوع الملازمة) اذ لا يلزم من ذلك كذلك شرعا أن يكون كذلك لغة (ولو اكتفى باعتباره) أى التراخى بمعنى السكوت (شرعا) فى الانشاء (فى محل تراخى حكمه) أى الانشاء لا غير (وهو) أى محل تراخيه (فى الاضافة والتعليق دون عطفه بثم) فلا يتم المرام (لانه) أى العطف (النزاع) أى محله (على انا نمنعه) أى تراخى الحكم (فيهما) أى الاضافة والتعليق (أيضا بمعنى اعتبار السكوت وما قيل) أى وما قاله غير واحد فى توجيه قوله أيضا (هى) أى ثم (للتراخى فوجب كماله) اذ المطلق ينصرف الى الكامل (وهو) أى كماله (باعتباره) أى التراخى بمعنى السكوت (ممنوع) المقدمة (الثانية) أى كماله باعتباره (اذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ فى الانشاء ومعناه) أى اللفظ (فى الخبر وهذا) الجواب (يصلح) جوابا (عن الاول أيضا) وهو ما ظن دليلا (وكذا) ثم للتراخى أيضا (فى الجمل وموهم خلافه) أى التراخى فيها نحو قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا (ثم اهتدى) وقوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة (ثم كان من الذين آمنوا) فان الاهتداء ليس بمسبوق بالايمان والعمل الصالح بدون الايمان غير معتد به اذ الايمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة (تؤول بترتب الاستمرار) أى ثم استمر على الهدى ثم استمر على الايمان وصاحب الكشاف فيه على انها فى الآية الاولى دالة على تباين المنزلتين دلالتها على تباين الوقتين فى جاء زيد ثم عمرو وأعنى ان منزلة الاستقامة على الخير مباينة لمنزلة الخير نفسه لانها أعلى منها وأفضل اه والصبر عليها أبلغ وأكمل ومن ثمة قيل

عليه وقد استدل عليه الامام بأن الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع وأجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضا فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل (قوله والفحوى يكون ناسخا) أى بالاتفاق كما قاله فى المحصول قال لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهى يقينية فتقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب أن يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم * واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه أن القياس انما يكون ناسخا لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال

*(الخامسة زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعى ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وما لم ينفه والقاضى عبد الجبار بين ما ينفى اعتداد الاصل وما لم ينفه وقال البصرى ان نفى ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشئ وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان

لكل الى نيل العلى حركات * ولكن عزيز في الرجال ثبات

وفي الآية الثانيه لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح الابه ومشى غير واحد على انها في الآية الثانية بمعنى الواو ﴿ (مسئلة تستعار) ثم (لمعنى الواو) قالوا للمجاورة التي بينهما اذ كل منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه وفيه نظر وذلك نحو قوله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فالينا مرجعهم (ثم الله شهيد) على ما يفعلون أي والله لانه لا يمكن حقيقته لانها تؤدي الى أن يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع لانه تعالى ليس بمحل للحوادث (ان لم يكن مجازا عن معاقب في مقام التهديد) أي ثم الله معاقب لهم على ما يفعلون أو مراد به انه تعالى مؤد شهادته على أفعالهم يوم القيامة حين تنطق جلودهم وألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بذلك فتكون ثم على معناها الحقيقي (فني) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر) عن يمينه أخرجه السرقسطي في الدلائل (حقيقة ومجاز عن الجمع) الذي هو معنى الواو (في فليكفر ثم ليأت) ولم أقف عليه مخرجا وانما الذي وقفت عليه مخرجا ما روى أبو داود والنسائي اذا حلفت على يمين فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير وبه يحصل المقصود أيضا (والا) لو لم يحمل ثم على الواو في هذا (كان الامر للاباحة) اذ لا قائل بوجوب التكفير قبل الحنث (والمطلق) أي التكفير (للمقيد) أي ماسوى الصوم منه من الاطعام والكسوة والتحرير (فيتحقق مجازان) كون الامر للاباحة والمطلق للمقيد من غير ضرورة (وعلى قولنا مجاز (واحد) وهو كون ثم بمعنى الواو ضرورة الجمع بين الروايتين ولا شك في أولويته ﴿ (مسئلة بل قبل مفرد للاضراب فبعد الامر كاضرب زيدا بل بكرا والاثبات قام زيد بل بكر لاثباته) أي الحكم الذي قبلها (لما بعدها) وهو بكر في هذين المثالين (وجعل الاول) وهو زيد فيهما (كالمسكوت فهو) أي الاول (على الاحتمال) أي يحتمل أن يكون مطلوبا وأن يكون غير مطلوب في المثال الاول مخبرا بقيامه وغير مخبر به في المثال الثاني هذا اذا لم يذكر معه لا (ومع لا) نحو جاء زيد لا بل عمرو (ينص على نفيه) أي الاول فيفيد عدم مجيء زيد قطعا (وهو) أي بل (في كلام غيره تعالى تدارك أي كون الاخبار الاول أولى منه) أي لاول (لثاني فيعرض عنه) أي الاول (اليه) أي الثاني (لابطاله) أي الاول واثبات الثاني تداركا لما وقع أولا من الغلط (كما قيل وبعد النهي) كلا تضرب زيدا بل عمرا (والنفي) كما قام زيد بل عمرو (لاثبات ضده) أي حكم الاول لما بعدها (وتقرير الاول) ففي الاول قررت النهي عن ضرب زيد واثبت الامر بضرب عمرو وفي الثاني قررت نفي القيام لزيد وأثبته لعمرو (وعبد القاهر) الجرجاني كما هو ظاهر كلام صاحب الكشف أو ابن عبد الوارث ابن أخت الفارسي كما ذكره غير واحد من النحويين ولعله عن كليهما وفاقا للمبرد على انها كذلك لكن (يحتمل نقل النهي والنفي اليه) أي الثاني قال ابن مالك وهو مخالف لاستعمال العرب (فقول زفر يلزمه ثلاثة في له درهم بل درهمان لا يتوقف على افادة ابطال الاول وان قيل به) أي بابطاله كما تقدم (بل يكفي) في لزوم الثلاثة (كونه) أي المقر أعرض عن الاقرار بدرهم (كالساكت عنه) أي الاقرار به (بعد اقراره في رده) أي الاضراب في بل له درهمان (كالانشاء) في قوله للمدخول بها أنت (طالق واحدة بل ثنتين يقع ثلاث وفي غير المدخولة واحدة لفوات المحل بخلاف تعليقه) كذلك في غير المدخولة (بقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث لانه) أي الاضراب (كتقدير شرط آخر) مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ومعلوم أن في هذا يقع الثلاث بالدخول مرة واحدة فكذا في ذا (لا حقيقته) أي الشرط كما مشى عليه صدر الشريعة (اذ لا موجب) لاعتبار شرط آخر (وتحميل فخر الاسلام

وسطا غير وسط فيكون نسخا الأمر بالمحافظة (٤٨) على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطا وآخرا أمر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا والالزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخا أيضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو أمرنا بالمحافظة على الاخيرة فان قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخا أم لا قلنا فائدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواترا أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخا وقال قوم ينظر في الزيادة فان نفاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها وقال القاضي عبد الجبار ان كان الزائد مخرجا للاصل عن الاعتداد به أي موجبا لاستئنافه لو فعل وحده كما كان يفعل أولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد كذا نقله الامام والآمدي

ذلك

ذلك غير لازم بل تشبيه للعجز عن ابطال) الطلاق (الاول) المعلق بالشرط (فلا يتوسط) الاول لتعليق الثاني بذلك الشرط (بخلافه) أي هذا بالعطف (بالواو عنده) أي أبي حنيفة اذا عطف على الجزاء بالواو ولا بأس بذكر لفظه ليعلم ظهور ذلك منه قال لما كان معنى بل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة وقال ان دخلت هذه الدار فأنت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقرير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير منه لا بذلك بواسطة ولا يصير منفردا بشرطه لان حقيقة المشاركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب اهـ قال المصنف رحمه الله تعالى وبقليل تأمل يظهر ان ليس بلازم من كلامه هذا تقدير شرط آخر البتة بل يصح ان يراد بالاول المبطل مجرد المعطوف عليه وقوله وقضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة الخ ظاهر في هذا وقوله بعد ذلك كالحلف بيمينين تشبيه يعني كما لا يتعلق بواسطة الاول في اليمين كذلك في العطف ببل في اليمين الواحدة وحاصله انه علق واحدة ثم أراد أن يبطل تعليقه بقيد الوحدة الى تعليقه مع آخر وليس في وسعه ذلك فلزم اتصال الاثنين معه بذلك الشرط فيقع الثلاث ثم يقول (وقلنا) في جواب زفر الاضراب (يحصل بالاعراض عن الدوهم الى درهمين باضافة) درهم (آخر اليه) أي الى الاول (فلم يبطل الاقرار ولم يلزمه ثلاثة وأما قبل الجملة فللاضراب عما قبلها) أي بل (بابطاله) كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه (بل عباد مكرمون أي بل هم) عباد مكرمون وقوله أم يقولون به جنة (بل جاءهم بالحق أما في كلامه تعالى فللافاضة في غرض آخر) من غير ابطال نحو قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى (بل تؤثرون) الحياة الدنيا وقوله ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون (بل قلوبهم في غمرة وادعاء حصر القرآن عليه) أي على انها للانتقال من غرض الى آخر كما زعمه ابن مالك في شرح الكافية (منع بالاول) أي بقوله بل عباد مكرمون بل جاءهم بالحق وتوجيهه بأن كلامه تعالى منزه عن أن يبطل منه شيء هو كذلك لكن الابطال ليس لكلامه تعالى بل لقول الكفرة الذين حكى الله قصتهم وقوله (لا عاطفة) عطف على فللاضراب أي بل قبل الجملة سواء كانت للاضراب أو للانتقال حرف ابتداء كما مشى عليه صاحب رصف المباني وغيره ونص ابن هشام على أنه الصحيح لانك اذا اضربت صار المضروب عنه كأنه لم يذكر وصارت هي أول الكلام وكان ما بعدها كلاما مفيدا مستقلا بنفسه منقطع التعلق عما قبله لا أنها عاطفة للجملة بعدها على ما قبلها كما هو ظاهر كلام ابن مالك وصرح به ابنه والله تعالى أعلم ﴿ (مسئلة لكن للاستدراك) حال كونها (خفيفة) من الثقيلة وعاطفة (وثقيلة وفسر) الاستدراك (بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها) أي لحكمه (فقط) حال كونه (ضدا) نحو ما زيد أبيض لكن عمرو أسود (أو نقيضا) نحو ما زيد ساكنا لكن عمرو متحرك (واختلف في الخلاف ما زيد قائم) على لغة تميم (لكن) عمرو (شارب) ذكر معنى هذا ابن هشام (وقيل) الاستدراك ما تقدم (بقيد رفع توهم تحققه) أي ما قبلها هذا ما يعطيه السوق والذي ذكره ابن هشام نقلا عن جماعة منهم صاحب البسيط من النحاة انهم فسروا الاستدراك برفع ما توهم ثبوته وفي التلويح وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما (كليس بشجاع لكن كريم) لان الشجاعة والكرم لا يكادان يفترقان فنفي أحدهما أوهم انتفاء الآخر (وما قام زيد لكن بكر للمتلابسين واذا ولي الخفيفة جملة فحرف ابتداء واختلفا) أي ما قبلها وما بعدها (كيفا ولو معنى كسافر زيد لكن

عن عبد الجبار حكما وتعليلا الا أن الآمدي زاد على هذا أنه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخا أيضا وهو وارد على المصنف والامام ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخا وهو سهو وقال أبو الحسين البصري ان كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدي والامام في أثناء المسئلة وان كان رافعا لما ثبت بدليل عقلي أي البراءة الاصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار وما قالاه في المفهوم مبني على أن تقرير النفي الاصلي حكم شرعي وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الاصلية ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري ان المثالين جميعا ليسا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الاول فلأن التشهد

انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين

بخصوصهما وكلام المصنف يوهم أن التمثيل من تتمة كلام أبي الحسين

عمرو حاضر أو) وليها (مفرد فعاطفة وشرطه) أي عطفها (تقدم نفي) نحو ما قام زيد لكن عمرو (أو نهي) نحو لا يقم زيد لكن عمرو (ولو ثبت) ما قبلها (كل ما بعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في تأكيدها) أي لكن لمضمون ما قبلها (في نحو لو جاء أكرمته لكنه لم يجئ) لدلالة لو على انتفاء الثاني لانتفاء الاول (ولم يخصوا) أي الاصوليون (المثل بالعاطفة اذ لا فرق) بينها وبين المشددة والمخففة منها في المعنى الذي هو الاستدراك فلا يعترض بالتمثيل بغير العاطفة من حيث ان البحث انما هو في العاطفة (وفرقهم) أي جماعة من مشايخنا (بينها) أي لكن (وبين بل بأن بل توجب نفي الاول واثبات الثاني بخلاف لكن) فانها توجب اثبات الثاني فاما نفي الاول فانما يثبت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام (مبني على انه) أي ايجابها نفي الاول واثبات الثاني هو (الاضراب) كما هو قول بعضهم (لا جعله) أي لا أن الاضراب جعل الاول (كالمسكوت) كما هو قول المحققين (وعلى المحققين يفرق بافادتها) أي بل (معنى السكوت عنه) أي الاول (بخلاف لكن) قلت وفيه نظر فان لكن حيث كانت لاثبات ما بعدها فقط فما قبلها في حكم المسكوت عنه أيضا بل الفرق بينهما على قول المحققين ان بل للاضراب عن الاول مطلقا نفيا كان أو اثباتا فلا يشترط اختلافهما بالايجاب والسلب بخلاف لكن فانه يشترط في عطف المفردين بها كون الاول منفيا والثاني مثبتا وفي عطف الجملتين اختلافهما في النفي والاثبات كما تقدم (وعلمت عدم اختلاف الفروع على هذا التقدير) أي جعل الاول كالمسكوت عنه حتى لزم قائل له علي درهم بل درهمان ثلاثة عند زفر على هذا التقدير كما على ذلك التقدير (وقول المقر له بعين) بان قال من هو بيده هذا الفلان ومقول قول المقر له (ما كان لي قط لكن لفلان موصولا يحتمل رد الاقرار) وتكذيبه له فيه كما هو صريح نفي ملكه عنه (فلا يثبت) أي العين (له) أي للمقر له لانفراده بذلك (والتحويل) أي ويحتمل تحويل العبد عن ملكه الى فلان ونقله اليه أعني (قبوله) أي كون العبد له (ثم الاقرار به) أي بالعبد لفلان لا تكذيبا للمقر وردا لاقراره (فاعتبر) هذا الاحتمال (صونا) لاقراره عن الالغاء (والنفي مجاز أي لم يستمر) ملك هذا لي (فانتقل اليه) أي الى فلان (أو حقيقة أي اشتر لي وهو له فهو) أي لكن لفلان (تغيير للظاهر فصح موصولا فيثبت النفي مع الاثبات) لا متراخيا عنه كيلا يصير النفي ردا للاقرار حينئذ وانما صح موصولا (للتوقف) لاول الكلام على آخره كما في غيره من النفي والاثبات (المغير) الحكم فيه عن كونه نفيا مطلقا ولم يصح مفصولا لان النفي يكون حينئذ مطلقا فيكون ردا للاقرار وتكذيبا للمقر جملا للكلام على الظاهر ويكون لكن لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة المقر لا يثبت الملك فتبقى العين ملكا للمقر الاول (ومنه) أي من هذا القبيل (ادعى دارا على جاحد ببينة فقضى) له بها (فقال) الجاحد (ما كانت لي لكن لزيد موصولا فقال) زيد (كان) المدعى به أو المقر به الذي هو الدار (له) أي للجاحد (فباعنيه بعد القضاء) أو وهبنيه فأفاد بلكن تكذيبه في انها لم تكن له وتصديقه في الاقرار بها له (فهي) أي الدار (لزيد لثبوته) أي الاقرار (مقارنا للنفي للوصل) للاستدراك بالنفي (والتوقف) لاول الكلام على آخره لوجود المغير فيه وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك للمقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملك الغير فلا يصح ثم على المقضي له وهو المقر قيمتها للمقضي عليه فهذا حكم المسئلة قال المصنف (وتكذيب شهوده) أي المقضي له (واثبات ملك المقضي عليه) لزيد (حكمه) أي مجموع هذا الكلام (فتأخر) هذا الحكم (عنه فقد أتلفها على المقضي عليه بالاقرار لزيد على ذلك الوجه فعليه قيمتها) توجيه ذلك وحاصله انه لما وجب مقارنة النفي عن نفسه في جميع الازمنة الماضية للاثبات للمقر له لم يمتنع ثبوت الاقرار فيثبت للمقر له ثم هذا النفي المقارن

وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما كانت حراما ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا وأجابا عن التصريح بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخا واختلف كلام الآمدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السول الحق ان الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب أيضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني قال ﷺ (خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه) أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع أنواع النسخ ذكره آخرا وسماه خاتمة وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر

يوجب ثبوت الملك فيها للمقضى عليه فهو لازم للنفى ولازم الشئ بمعنى حكمه متأخرله والمتأخر عن المقارن للشئ متأخر عن ذلك الشئ فقد اعترف بأنها للمقضى عليه بعدما أتلفها عليه بالاقرار لزيد فيلزمه قيمتها له اه وحينئذ كما فى التلويح لاحاجة الى ما يقال من أن النفى هنا للتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أوانه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو لان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء اه وهذه التوجيهات الثلاثة فى الكشف (ولو صدقه) أى المقر له (فيه) أى فى النفى أيضا (ردت) الدار (للمقضى عليه لاتفاق الخصمين على بطلان الحكم ببطلان الدعوى والبينة وشرط عطفها) أى لكن (الاتساق عدم اتحاد محل النفى والاثبات) ليمكن الجمع بينهما واتصال بعضه ببعض ليتحقق العطف (وهو) أى الاتساق (الاصل فيحمل) العطف (عليه) أى الاتساق (ما أمكن فلذا) أى فلوجوب الحمل عليه ما أمكن (صح) قول المقر له متصلا (لا لكن غصب جواب) قول المقر (له على مائة قرضا لصرف النفى الى السبب) أى لامكان صرف لا الى كونه قرضا ثم انه تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا لاقراره بل نفيا لذلك السبب الخطا فيه فلا يصرف الى الواجب الموجب لعدم استقامة الاستدراك وعدم اتساق الكلام وارتباط بعضه ببعض (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) فضولا (فقال لا أجيز النكاح ولكن) أجيزه (بمائتين) فانه لا يمكن حمله على الاتساق لان اتساقه أن لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وهو غير ممكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثباته بعينه بمائتين (للاتحاد) أى اتحاد محل النفى والاثبات حينئذ (لنفى أصل النكاح) بقوله لا أجيز النكاح (ثم اثباته بقدر آخر بعد الانفساخ) فيحمل لكن أجيزه بمائتين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (بخلاف لا أجيز) النكاح (بمائة لكن) أجيزه (بمائتين لان التدارك فى قدر المهر لا أصل النكاح) حينئذ فيكون متسقا ❁ (مسئلة أو قبل مفرد لافادة أن حكم ما قبلها ظاهر لاحد المذكورين) اسمين كانا أو فعلين (منه) أى مما قبلها (وما بعدها) وسيظهر فائدة قوله ظاهرا (ولذا) أى ولكونها لافادة هذا (عم) أو (فى النفى وشبهه) كالنهى (على الانفراد) لان انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فنفى (لا تطع آثما أو كفورا لا أكلم زيدا أو بكرا امنع) المخاطب والحالف (من كل) لان التقدير لا تطع (واحدا منهما) ولا أكلم واحدا منهما وهو نكرة فى سياق النهى والنفى فيعم (لا) أن التقدير لا تطع ولا أكلم (أحدهما ليكون معرفة) فلا يعم (وحينئذ) كان التقدير واحدا منهما (لا يشكل بلا أقرب ذى أو ذى) حيث (يصير موليا منهما) لانه فى معنى واحدة منهما وهو نكرة فى سياق النفى فتعمهما (فتبينان) معا عند انقضاء مدة الايلاء من غير فىء (وفى احدا كما من احداهما) أى ولا يشكل بصيرورته موليا من احدى زوجتيه المخاطبتين بلا أقرب احداكما لا منهما جميعا حتى لو مضت مدة الايلاء من غير فىء تبين احداهما لا هما لان احداكما معرفة غير عامة (بخلافه) أى العطف (بالواو) كلا أكلم زيدا وعمرا (فانه) أى الحلف على المتعاطفين بها منع (من الجمع) لانها موضوعة له فيتعلق بالمجموع (لعموم الاجتماع فلا يحنث بأحدهما الا بدليل) يدل على أن المراد امتناعه من كل منهما فحينئذ يحنث بأحدهما (كلا يزنى ويشرب) الخمر فانه يحنث بكل منهما للقرينة الحالية الدالة على أن المراد امتناعه من كل منهما وهو حرمته فى الشرع (أو يأتى بلا) الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما رأيت (لا زيدا ولا بكرا ونحوه) والحاصل أنه ان قامت قرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس (وتقييده) أى كون الدليل يدل على أن المراد المجموع (بما اذا كان للاجتماع تأثير

كان ناسخا له فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذاك قبلنا • وان كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالآحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه وفى المحصول عن الكرخى أن الراوى اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه ❁ فروع ❁ حكاها ابن الحاجب ❁ أحدها اذا قال افعلوا هذا أبدا جاز نسخه عند الجمهور ❁ الثانى نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل ان كان جزأ نسخها وان كان شرطا فلا ❁ الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار ❁ الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل النبى صلى الله عليه وسلم واختلفوا فى ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبى صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه الينا والمختار أنه لا يثبت ❁ الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالى قال لان المنسوخ لا ينفك عن

(في المنع) أي في منع المانع لحالف من تناول المتعاطفين كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فان للاجتماع هنا تأثيرا في المنع كما ذكره صدر الشريعة (باطل بنحو لا أكلم زيدا وعمرا وكثير) مما هو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع (والعموم بأو في اء ثبات كلا أكلم أحدا الا زيدا أو بكرا) فيحنث بتكليم من عداهما لا بتكليمهما ولا بتكليم أحدهما (من خارج) وهو الاباحة الحاصلة من الاستثناء من الحظر لانها اطلاق ورفع قيد (فهي) أي أو (للاحد فيهما) أي النفي والاثبات (فما قيل) أي قول فخر الاسلام وموافقيه أو (تستعار للعموم تساهل) فان ظاهره أن العموم معنى لها وليس كذلك (بل يثبت) العموم (معها لا بها وليست في الخبر للشك أو التشكيك) كما ذكره القاضي أبو زيد وأبو اسحق الاسفرايني في جماعة من النحاة وستعلم الفرق بينهما (لا لان الوضع للافهام وهو) أي الافهام (منتف لانه ان أريد افهام المعين) أي غير الاحد الدائر كما في جاء زيد (منعنا الحصر) أي لا نسلم ان الوضع لا يكون الا لافهام المعين والا انتفى الاجمال حينئذ وهو باطل (أو مطلقا) يعني سواء كان مبهما أو معينا (لم يفد) في المطلوب شيأ وهو ان أو ليست للتشكيك أو الشك (بل) انما لم تكن للشك أو التشكيك (لان المتبادر أولا افادة النسبة الى أحدهما) أي أحد المذكورين فيفهم السامع من جاء زيد أو عمرو نسبة المجيء الى أحدهما غير عين (ثم ينتقل) الذهن بعد ذلك (الى كونه سبب الابهام أحدهما) أي الشك ان لم يكن المتكلم عالما وقت الحكم بمجيء أحدهما عينا أو التشكيك ان كان عالما بذلك عينا وانما أراد ان يلبس على السامع (فهو) أي الشك أو التشكيك الناشئ عن المتكلم انما هو مدلول (التزامي عادي) للكلام (لا عقلي) قال المصنف اذ لا يمكن انفكاكهما بان يستفيد السامع نسبة المجيء الى أحدهما مبهما من غير أن ينتقل ذهنه الى سبب الابهام وهذا معنى قوله (لامكان عدم اخطاره) فالمصنف مساعد على انها في الخبر ليست للشك ولا التشكيك لا على الوجه الذي ذكروه (وعنه) أي كون الشك أو التشكيك مدلولا التزاميا عاديا لأو (تجوز بأنها للشك) بعلاقة التلازم العادي بينهما حينئذ (وقد يعلم بخارج التعيين) لمتعلق الحكم المذكور (فيكون للانصاف) أي اظهار النصفة حتى ان كل من سمعه من موال أو مخالف يقول لمن خوطب به قد أنصفك المتكلم نحو قوله تعالى (وانا أو اياكم الآية) أي لعلى هدى أو في ضلال مبين أي وان أحد الفريقين من الموحدين المتوحد بالرزق والقدرة الذاتية بالعبادة والمشركين به الجماد النازل في أدنى المراتب الامكانية لعلى أحد الامرين من الهدى والضلال المبين وهو بعد ما تقدم من التقرير البليغ الدال على من هو على الهدى ومن هو في الضلال أبلغ من التصريح لانه في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب ثم عطف على قوله قبل مفرد قوله (وقبل جملة) يعني وأو قبل جملة (لان الثابت) أي لافادة أن الثابت (أحد المضمونين وكذا تجوز) أي كما تجوز بأن أو للشك أو التشكيك وهو تساهل كذلك تجوز (بأنها للتخيير أو الاباحة بعد الامر) وفيه تساهل أيضا (وانما هي لايصال معنى المحكوم به الى أحدهما فان كان) المحكوم به (أمر الزم أحدهما ويتعين) كل من الاباحة والتخيير (بالاصل فان كان) الاصل (المنع فتخيير فلا يجمع) المخاطب بينهما (كبع عبدي ذا أو ذا) فيبيع أحدهما لا كليهما (أو) كان الاصل (الاباحة فالزام أحدهما وجاز الآخر بالاصل وفي) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر أو هذا) بأو (وذا) بالواو (قيل لا عتق الا بالبيان لهذا أو هذان) لان الجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فيتخير بين الاول والاخيرين وهذا قول زفر والفراء ذكره العتابي في جامعه (وقيل يعتق الاخير) في الحال ويتخير في الاولين يعين أيهما شاء (لانه كأحدهما وهذا) لان سوق الكلام لايجاب العتق في أحد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام

وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن تعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما ولفرعان الاولان مذكوران في المحصول أيضا قال

(الكتاب الثاني في السنة)

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول والكلام الآن في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين (الباب الاول في أفعاله وفيه مسائل * الاولى ان الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا والتقرير مذكور في كتابي المصباح) أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض أي طرق وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الافعال أو الاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل وانما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بانواعها من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق التي تثبت

فالمعطوف

فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بعينه وهذا هو الذى مشى عليه الجم الغفير (ورجح) والمرجح صدر الشريعة (باستدعاء الاول تقدير حران) لان الخبر المذكور وهو حر لا يصلح خبر الاثنين (وهو) أى وتقدير حران (بدلالة) الخبر (الاول وهو) أى الاول (مفرد) وهو غير مناسب هنا لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور أولاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا (ويجاب) والمجيب التفتازانى (بأنها) أى دلالة المذكور على المقدر (تقتضى اتحاد المادة لا الصيغة) بدليل قول محمد فى عتاق الزيادات رجل له ثلاثة أعبد فقال أنتم أحرار أوهذا وهذا ان مدبران فقوله أوهذا عطف على قوله أنتم وخبره لا يصلح خبراله وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأى مختلف

(ولو سلم) أولوية اتحاد الدال والمدلول فى الصيغة أيضا (فانما يلزم) ماذكره (لو ثنى مابعد أو) هنا لكنه لم يثن (فالمقدر مفرد فى كل منهما) أى هذا وذا اذ التقدير هذا حر أو هذا حر وذا حر ولا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار عند المرجح هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر ولو سلم فعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا لكن قد أجيب بأن المعطوف بأو فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو ولهذا لم يحكم على شئ منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواو فى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه يجعل المتعدد فى حكم الواحد بواسطة الواو فيجب أن يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير هذا وهذا فى معنى هذان ولاشك أن هذان يقتضى خبرا يطابقه فى التثنية وهو حران لا حر وحر (وبان أو مغيرة) أى ورجح الاول أيضا بأن أوهذا مغير لمعنى هذا حر (فتوقف عليه الاول لا الواو) أى لا أنها مغيرة لما قبلها لانها (للتشريك) فيقتضى وجود الاول (فلا يتوقف) الاول على قوله وهذا حر (فليس) الثالث (فى حيز أو فينزل) ويثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فيصير معناه أحدهما حر وهذا حر (ويتم) هذا الترجيح (بأنه) أى قوله وهذا (عطف على مابعد أو فشرك فى حكمه) أى مابعد أو يعنى فى (ثبوت مضمون الخبر) الذى هو حر (للاحد منه) أى مابعد أو (ومما قبله فتوقف) ماقبله (عليه) أى على مابعده لكونه مغيراله لانه لولا هذا التشريك كان له أن يختار الثانى وحده وبعده ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده أو الاخيرين معا كما أشار اليه بقوله (ولم يعتق) أحدهم (الا باختيارهما) فيعتقان (أو الاول) فيعتق وحده (وصار كحلفه لا يكلم ذا أو ذا لا يحنث بكلام أحد الاخيرين) وانما يحنث بتكليمهما أو تكليم الاول قلت وأفاد فى الدراية أن ابن سماعة روى عن محمد كون الطلاق والعتاق كاليمين فى هذا الحكم وان ظاهر الرواية عتق الآخر وطلاق الاخيرة والخيار فى الاوليين ثم قال فيها والفرق عليها بين اليمين والطلاق والعتاق ان أو اذا دخلت بين شيئين تناول أحدهما نكرة الا أن فى الطلاق والعتاق الموضع موضع الاثبات فالنكرة فيه تخص بتناول احداهما فاذا عطف الثالث على احداهما صار كأنه قال احدا كما طالق وهذه ولو نص على هذا كان الحكم ماقلنا وفى مسئلة اليمين الموضع موضع النفى فتعم فيه النكرة وتكون كلمة أو بمعنى لا قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى ولا كفورا فصار كأنه قال لا أكلم فلانا ولا فلانا فلما عطف الثالث صار كأنه قال ولا هذين ولو نص على هذا كان الحكم هكذا فكذا هنا ذكره الامام قاضيخان ولأنه حينئذ صار كأنه قال هذه طالق أوهاتان طالق

الافعال بها وهى الأخبار وجعل المصنف ذلك فى بابين الاول فى الافعال والثانى فى الاخبار وقدم الكلام فى الاخبار على الكلام فى الاجماع وان كان مخالفا لاصله الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر فى الباب الاول خمس مسائل * الاولى فى عصمة الانبياء عليهم السلام وهى مقدمة لما بعدها لان الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلفوا فى عصمتهم قبل النبوة فقال الآمدى الحق وهو ماذهب اليه القاضى أبو بكر وأكثر أصحابنا انه لا يمتنع عليهم ذنب سواء كان كفرا أو غيره وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم من تعمد الكذب فى الاحكام قال فان كان غلطا فالاشبه الجواز وأجمعوا أيضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة كسرة وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدهما انهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ومن الصغائر عمدا لا سهوا وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثانى انهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهو طريقة الآمدى انهم معصومون

وانه لا يصح بجعل كأنه قال هذه طالق أو هذه طالق وهذه ليصح ولو قال هكذا تطلق الثالثة وخير في الاولين فكذا هذا وثم صار كأنه قال لا أكلم فلانا هذا ولا أكلم هذين وانه صحيح اهـ إلا أن على هذا كما قال بعض شارحي أصول فخر الاسلام لو قال أعتق هذا أو هذا وهذا ينبغي أن يعتق أحد الاولين والثالث ثم قال ولو قيل في الفرق بينهما ان اليمين عقدت لتحريم الكلام فاما أن يكون المراد لا أكلم هذين وهذا أو لا أكلم هذا أو هذين والثاني أولى للاحتياط لانه متى حرم عليه أن يتكلم مع هذا أو هذين فقد حرم عليه أن يتكلم مع أحد هذين وهذا لانه متى تكلم مع احد هذين وهذا فقد تكلم مع الاول والثالث أو الثاني والثالث فوجد التكلم مع الاول أو مع الثاني والثالث لكان حسنا والاحتياط في مسألة العتق في عدم الحرمة ثم لما توهم بعض المعتزلة منع التكليف بواحد مبهم من أمور معينة ظنا منه ان ذلك مجهول والمجهول لا يكلف به حتى ذهب الى أن الواجب الجميع ويسقط بواحد وكان هذا من لوازم الكلام في التخيير أشار المصنف الى رده فقال (ومنع صحة التكليف مع التخيير كحكم بوجوب خصال الكفارة) التي هي الاطعام والكسوة والتحرير (ويسقط) وجوبها (بالبعض) منع (بلا موجب لان صحته) أي التكليف (بامكان الامتثال وهو) أي امكانه (ثابت مع التخيير لانه) أي الامتثال (بفعل احداها) أي الخصال وسيأتي الكلام في هذه في موضعها ان شاء الله تعالى (والانشاء كالامر) فيكون أو فيه للتخيير أو الاباحة (فلذا) أي لكون أو للتخيير أو الاباحة بعد الانشاء (وعدم الحاجة) الى أو الى تحمل الجهالة (أبطل أبو حنيفة التسمية وحكم مهر المثل في التزوج على كذا أو كذا لانه جهالة لا حاجة الى تحملها اذ كان له) أي للنكاح (موجب أصلي) معلوم وهو مهر المثل (وصححاه) أي أبو يوسف ومحمد ما اشتمل عليه التخيير من المسمى (ان أفاد التخيير) بأن وقع بين أمرين مختلفين في كل منهما نوع يسر وذلك (باختلاف المالين حلولا وأجلا) كعلى ألف حالة أو ألفين الى وقت كذا لتردد اليسر بينهما باعتبار الحلول في أحدهما والزيادة في الآخر (أو جنسا) كعلى ألف درهم أو مائة دينار لتردد اليسر بينهما باعتبار القدرة حينئذ على أحدهما دون الآخر فيتخير الزوج في الفصلين في أداء أيهما شاء عملا بكلمة التخيير بقدر الامكان (والا) ان لم يفد التخيير بأن وقع بين أمرين ليس في كل منهما نوع يسر بل اليسر متعين في أحدهما كعلى ألف أو ألفين (تعين الاقل) لتعين الرفق فيه ومعلوم بالبديهة انه يختاره وكيف لا وقد أحضرت الانفس الشح هذا وذكر المال في النكاح ليس من تمامه ومن ثمة لا يتوقف عليه بل هو بمنزلة التزام مال ابتداء من غير عقد فيجب القدر المتيقن (كالاقرار والوصية والخلع والعتق) بأن أقر لانسان أو أوصى له بألف أو ألفين أو خالعها أو أعتقها على ألف أو ألفين (ولزوم الموجب الاصلي) المعلوم وهو مهر المثل في النكاح انما هو (عند عدم تسمية ممكنة) وهي هنا متحققة فلا يلزم الموجب الاصلي وهذا توجيه ظاهر لقولهما فلا يضرهما الفرق لابي حنيفة بين هذه ومسئلة الاقرار وما معها بأنه انما وجب الاقل فيها لانه ليس فيها موجب أصلي معلوم يعارض المسمى كما في هذه بدليل جوازها بلا عوض وعدم وجوب شيء عند الاطلاق فوجب اعتبار المسمى بالضرورة (تنبيه) ثم معنى تحكيم أبي حنيفة رحمه الله مهر المثل في هذه الصور أنه ينظر الى مقدار مهر المثل فان كان ألفي درهم أو أكثر فان شاءت أخذت الالف الحالة أو الالفين عند حلول الاجل لانها التزمت أحد وجهي الحط إما القدر وإما الاجل وان كان أقل من ألف درهم فأيهما شاء أعطاها وان كان بينهما كان لها مهر المثل وفي باقي الصورتين كان مهر مثلها مثل الاقل أو أقل منه يجب الاقل وان كان مثل الاكثر أو أكثر منه يجب الاكثر وان كان بينهما يجب مهر المثل (وفي وكلت هذا أو هذا) مشيرا الى رجلين ببيع هذا العبد أو شرائه (صح) التوكيل ولأحدهما ذلك (لامكان الامتثال بفعل أحدهما) ولا يشترط اجتماعهما على ذلك (ولا يمتنع

اجتماعهما)

عن تعمد الكبائر فقط قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضا قالا والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل أيضا وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال (الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال أن يكون من خصائصه) اقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة أي بالنسبة اليه والى أمته كما قاله الآمدي وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضا وان لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل فحكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه كما سيأتي في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وان لم يكن بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة إما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم

اجتماعهما) عليه أيضا (فهو تسوية ملحق بالاباحة بخارج العلم) بأنه اذا رضى برأى أحدهما فهو (برأيهما أرضى بخلاف بع ذا أوذا) مشيرا الى عبدين مثلا (يمتنع الجمع) بينهما فى البيع (لانتفائه) أى الرضا ببيعهما جميعا (والقياس البطلان فى هذه طالق أو هذه لايجابه) الطلاق (فى المبهم ولا يتحقق الطلاق (فيه) أى المبهم (لكنه) أى هذه طالق وكذا هذه حرة (شرعا انشاء عند عدم احتمال الاخبار بعدم قيام طلاق احداهما وعدم حريتها) أى احداهما (فى هذه حرة أو هذه وجب التعيين) وهو بالرفع صفة انشاء حال كون التعيين (انشاء من وجه لان به) أى التعيين (الوقوع فلزم قيام أهليته ومحليتها عنده) أى التعيين لان الانشاء لابد له من أهلية المنشئ ومحلية المنشا (فلا يعين المطلق وكذا المعتق (الميت) لانتفاء المحلية فيه (واعتباره) أى ولزم اعتبار الانشاء (فى التهمة فلم يصح تزوج أخت المعينة من المدخولتين) وحال كون التعيين (اخبارا من وجه) لان الصيغة صيغة اخبار (فأجبر عليه) أى البيان اذ لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاقرار فانه لو أقر بمجهول صح وأجبر على بيانه (واعتبر) الاخبار (فى غيرهما) أى المدخولتين (فصح ذلك) أى تزوج أخت المعينة قال المصنف رحمه الله وحاصل الصورتين اذا طلق احداهما بغير عينها ولم يكن دخل بهما ثم تزوج أخت احداهما ثم بين الطلاق فى أخت المتزوجة جاز النكاح اعتبارا له اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج أختها ولو كان دخل بهما لايجوز نكاح الاخت لقيام العدة فاعتبر انشاء وانما لم يجز للتهمة المتحققة فيه لانه لا يملك تزوجها فى الحال بانشاء الطلاق لمكان العدة اذ لا تتزوج الاخت فى عدة الاخت فان قيل يشكل على كون أو للتخيير فى الانشاء آية المحاربة فانها مشتملة على أو فى الانشاء مع انكم لم توجبوا التخيير فيما اشتملت عليه من الحكم قلنا انما يشكل لو لم يكن صارف عن ذلك وليس كذلك بل نقول (وترك مقتضاها) أى أو وهو التخيير (للصارف) عن العمل به (ولو لم يكن أثر) مفيد لمخالفته أيضا (وهو) أى الصارف (انها) أى آية المحاربة (أجزية بمقابلة جنايات لتصور المحاربة بصور أخذ) للمال المعصوم فقط (أو قتل) للنفس المعصومة فقط (أو كليهما) أى أخذ وقتل (أو اخافة) الطريق فقط (فذكرها) أى الاجزية (متضمن ذكرها) أى الجنايات ضرورة انها أجزيتها (ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر فى التوزيع وأيضا مقابلة أخف الجنايات بالاغلظ وقلبه) أى مقابلة أغلظ الجنايات بالاخف (ينبو عن قواعد الشرع) وكيف لا وقد قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب القتل بالقتل وقطع اليد اليمنى (والرجل) اليسرى (بالاخذ) للمال المعصوم اذا أصاب كلا منهم نصاب ومالك شرط كون المأخوذ نصابا فصاعدا أصاب كلا نصاب أولا وانما قطعتا معا فى الاخذ مرة واحدة بخلاف السرقة لان هذا الاخذ أغلظ من أخذ السرقة حيث كان مجاهرة ومكابرة مع اشهار السلاح فجعلت المرة منه كالمرتين من غير اشتراط تعدد النصاب مرتين لان الغلظ فى هذه الجناية من جهة الفعل لا من جهة متعلقه الذى هو المال (والصلب) حيا ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت كما عن الكرخى وغيره أو بعد القتل كما عن الطحاوى وهو الاصح وأياما كان بعد قطع يده ورجله من خلاف أولا أو القتل بلا صلب ولا قطع على حسب اختيار الامام كما هو مذهب أبى حنيفة وزفر (بالجمع) بين القتل والاخذ بناء على انه اجتمع فى فعله تعدد الجناية من حيث الصورة واتحادها من حيث ان المجموع قطع الطريق فبالنظر الى تعددها يستحق جزاءين مناسبين للجنايتين وهما القطع المناسب للاخذ والقتل المناسب للقتل والى اتحادها يستحق جزاء واحدا فيتخير الامام فى ذلك وقالا لابد من الصلب (والنفى) من الارض أى الحبس (بالاخافة فقط فأثر أبى يوسف عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم وادع الى آخره) أى أبا بردة هلال بن عويمر الاسلمى فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحاب أبى بردة

أمته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسى واجب أى يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد ندبيته أو اباحته ان كان مندوبا أو مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا وقيل ان كان عبادة وجب التأسى به والا فلا وان لم نعلم صفته نظر ان ظهر فيه قصد القربة فانه يدل على الندب عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به فى المسئلة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا وقيل بأنه للوجوب ونقله القرافى عن مالك وقيل بالتوقف وأما اذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشئ وجزم به الامام فى الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى وقال الشافعى يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام فى المعالم وقال أبو بكر الصيرفى لا يدل على شئ من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الامور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف الى ظهور البيان واختاره

الطريق فنزل جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحد أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن أخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي (على وفقه) أي الصارف (زيادة لا يضرها التضعيف) بمحمد بن السائب الكلبي لاتهامه بالكذب (فكيف ولا ينفي) التضعيف (الصحة في الواقع) لجواز اجادة الضعيف في خصوص مروي (لموافقة الاصول) أي الاثر لها (ظاهر في صحتها) أي الزيادة التي هي الاثر المذكور وهو الذي عناه بقوله آنفا ولو لم يكن أثر (واذ قبلت) أو (معنى التعيين كالآية) أي آية المحاربة (وصورة الانصاف) كانا أو ايا كم لعلى هدى أو في ضلال مبين (وجب) المعين الذي هو المجازي (في تعذر الحقيق) الذي هو أحد الشيئين أعم من كل منهما معينا لانه أولى من الغاء الكلام وابطاله وصار كما لو قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير محل لايجاب العتق أيضا لكنه موقوف على اجازة المالك (فعنه) أي وجوب المجازي عند تعذر الحقيقي (قال أبو حنيفة (في هذا حر أو ذا لعبده ودابته يعتق) عبده (وألغياه لعدم تصور حكم الحقيقة) وهو عتق أحدهما غير عين لانه ليس بمحل للايجاب ضرورة أن أحدهما وهو الدابة ليس بمحل له شرعا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب كذا في أصول شمس الائمة وغيرها وهو يشير الى أنه لا يعتق العبد عندهما بالنية أيضا لان اللغو لا حكم له أصلا وفي مبسوطه يعتق ثم هذا منهما تفريع على أن المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم (كما هو أصلهما) فلما لم ينعقد هنا الايجاب للحكم في المبهم بطل في المعين كما عندهما في هذا ابني للاكبر منه سنا (لكن) يرد (عليه) أي أبي حنيفة (انهم منعون التجوز في الضد) شرعا (والمعين ضد المبهم بخلاف ابني للاكبر لا يضاد حقيقيه مجازيه وهو العتق فالوجه انها) أي أو (دائما للاحد وفهم التعيين أحيانا بخارج من غير أن يستعمل فيه) فالتعيين في وانا أو ايا كم لعلى هدى الآية من علم المراد من خارج لا أن أو استعملت فيه والتعيين في قوله لعبده ودابته هذا حر أو ذا بخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما أمكن وقد أمكن اذ عرف ان أو تقع في موقع يتعين فيه المراد ذكره المصنف هذا وقال بعض شارحي أصول البزدوي ويجوز أن يفصل في مسئلة الدابة وما يشاكلها تفصيل مليح وهو أن يقال لو قدم الاشارة الى العبد يعتق العبد ويلغو العطف وان قدم الاشارة الى الدابة لا يعتق العبد لان المحل غير صالح للعتق أصلا فيلغو الكلام الاول فيصير وجوده كعدمه واذا صار وجوده كعدمه فقوله أو هذا ابتداء كما لو استأنفه اه وفيه نظر فليتأمل ﴿ (مسئلة تستعار) أو (للغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها وهي ما ينتهي أو يمتد اليه الشئ (قبل مضارع منصوب وليس قبلها) أي أو (مثله) أي مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو (كلالزمنك أو تعطيني) حتى اذ المراد أن ثبوت الالزام ممتد الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما لو قال حتى تعطيني حتى ومن ثمة ذهب النحاة الى أن أو هذه بمعنى الى أن لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني أو الا أن لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع ومن هنا تظهر المناسبة بين أو والغاية فان أو لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول الى الغاية قاطع للفعل (وليس منه) أي من أو للغاية قوله تعالى (أو يتوب عليهم) كما ذكره صدر الشريعة تبعا للفراء حيث قال ان أو هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما أن يكون معطوفا على شئ أو على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن لاختلافهما حدا وحكما فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لما ذكرنا أي ليس

في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاها الآمدي أيضا في الفصل الذي ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار انه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضا هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القربة فهو الندب والا فللاباحة واعلم ان اثبات قول بالاباحة مع ظهور قصد القربة فيه اشكال ظاهر قال (احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب والندب فبقي الاباحة ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب وبالندب بأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى واتبعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا

ف

لله من الامر فى عذابهم أو استئصالهم شئ حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم (بل عطف على يكبتهم) كما صرح به جماعة منهم البيضاوى والنسفى أو يقطع كما صرح به أبو البقاء وكلام صاحب الكشاف يحتمل كلا منهما فانه قال أو يتوب عطف على ماقبله فلا جرم ان قال المحقق التفتازانى عطف على ليقطع أو ليكبت ثم قال ووجه سببية النصر على تقدير تعلق اللام بقوله وما النصر الا من عند الله ظاهر وأما على تقدير تعلقها بقوله لقد نصركم الله ببدر فلأن النصر الواقع ببدر كان من أظهر الآيات وأبهر البينات فيصلح سببا للتوبة على تقدير الاسلام أو لتعذيبهم على تقدير البقاء على الكفر لجحودهم بالآيات وان أريد التعذيب فى الدنيا بالاسر فالامر ظاهر فان قيل هو يصلح سببا لتوبتهم والكلام فى التوبة عليهم قلنا يصلح سببا لاسلامهم الذى هو سبب التوبة عليهم فيكون سببا لها بالواسطة واستشكل الفاضل علاء الدين البهلوان سببية النصر للتعذيب بأن موتهم على الكفر سبب لتعذيبهم لا النصر للمؤمنين وأجيب بأن النصر سبب لكونهم مقتولين على الكفر وهو سبب التعذيب قالوا والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم ان أسلموا أو يعذبهم ان أصروا على الكفر وليس لك من أمرهم شئ انما أنت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم (وليس ومعمولاها) وهما لك شئ مع الحال من شئ وهو من الامر كما نص عليه أبو البقاء (اعتراض) بين المعطوف الذى هو التوبة والتعذيب المتعلق بالآجل والمعطوف عليه الذى هو القطع والكبت وهو شدة الغيظ أو وهن يقع فى القلب المتعلق بالعاجل فمن ثمة قيل ماأحسنه وانما لم تكن هذه الآية من أمثلة أو بمعنى حتى أو الى (لما فى ذلك) أى جعلها للغاية (من التكلف مع امكان العطف) إما على يقطع أو يكبت كما ذكرنا وإما على الامر أو شئ باضمار أن من عطف الخاص على العام مبالغة فى نفى الخاص أى ليس لك من أمرهم أو التوبة عليهم أو من تعذيبهم شئ أو ليس لك من أمرهم شئ أو التوبة عليهم أو تعذيبهم كما ذكر صاحب الكشاف ثم البيضاوى ولم يتعقباه وقد ظهر من هذا ان عطف يتوب على شئ من عطف الاسم فى المعنى على الاسم ثم تعقبه التفتازانى بلكن فى مثل هذا العطف بكلمة أو نظر اهـ وبينه البهلوان بأن عطف الخاص على العام بأو عزيز فى كلام العرب بخلاف العكس كما فى قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم وأن كون الضمير فى يتوب لله لا يساعد المعنى المذكور والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول وأنت اذا تأملت هذه الجملة رأيت أن العطف لا يخلو من شائبة وأن التكلف فيه لا فى كونها بمعنى حتى أو الا أن كما ذكره غير واحد وعزاه بعضهم الى سيبويه والمعنى ليس لك من أمرهم شئ الا أن يتوب عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم وأن ارتكاب مجازيته عن حتى ولاسيما على قول الكوفيين ان حتى هى الناصبة أولى من العطف والله تعالى أعلم ﴿ (مسئلة حتى جارة) كالى الا أن بينهما فروقا تعرف فى كتب العربية (وعاطفة) يتبع مابعدها لما قبلها فى الاعراب (وابتدائية) أى مابعدها كلام مستأنف لا يتعلق من حيث الاعراب بما قبلها الا أنها يجب أن يليها المبتدأ أو الخبر بل هى صالحة لهما فتقع (بعدها جملة بقسميها) فعلية بقسميها من المضارع والماضى نحو وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع كما هو قراءة نافع ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا كما هو الصحيح واسمية مذكور خبرها نحو

فمازالت القتلى تمج دماءها * بدجلة حتى ماء دجلة أشكل

ومحذوف بقرينة الكلام السابق كما سيأتى (وصحت) الوجوه الثلاثة (فى أكلت السمكة حتى رأسها) فتجر على انها جارة وتنصب على انها عاطفة على السمكة وترفع على أنه مبتدأ خبره محذوف وهو مأكول لقرينة الكلام السابق عليه على انها ابتدائية ذكره ابن هشام وغيره وتعقب بأن هذا على مذهب الكوفيين والا فالبصريون على منع الرفع فى هذه الصورة لانه انما يجوز عندهم رفع مابعدها على الابتداء اذا كان بعده ما يصلح أن يكون خبرا له قالوا ولم يسمع من كلام العرب أكلت السمكة حتى

وأجيب بأن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عنى مناسككم) أقول استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها فى التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الامام لم يجب بهذا وانما أجاب به فى

رأسها بالرفع وانما يحصل الوجوه الثلاثة اتفاقا أكلت السمكة حتى رأسها أكلته قيل وقد روى بالاوجه الثلاثة

عممتهم بالندى حتى غواتهم * فكنت مالك ذى غى وذى رشد

فان صح الرفع فى غواتهم ترجح وجه جواز الرفع فى المثال المذكور وأما دخول الرأس فى الاكل فيه وعدمه فستعلم مافيه على الاثر من هذا (وهى) أى حتى (الغاية) وتقدم قريبا معناها (وفى دخولها) أى الغاية فيما قبلها حال كونها (جارة) أربعة أقوال أحدها لابن السراج وأبى على وأكثر المتأخرين من النحويين تدخل مطلقا ثانيها للجمهور والنحويين وفخر الاسلام وموافقيه لاتدخل مطلقا (ثالثها) للمبرد والفراء والسيرافى والرمانى وعبد القاهر (ان كان) ماجعل غاية (جزأ) مما قبله (دخل) والالم يدخل (رابعها لادلالة) على الدخول ولا على عدمه (الا لقرينة) وهو ظاهر ماعن ثعلب حتى للغاية والغاية تدخل وتخرج يقال ضربت القوم حتى زيد فيكون مرة مضروبا ومرة غير مضروب ويظهر من ابن مالك موافقته قال المصنف (وهو) أى هذا القول (أحد) القولين (الاولين الآتى يراد) بهذا (أنها) دالة (على الخروج) لما بعدها مما قبلها (كما) هى دالة (على الدخول) لما بعدها (فيما قبلها وفيه) أى وفى كون هذا مرادا منها على هذا القول (بعد) ظاهر وكيف لا وأقل مافيه أنه قول بكونها مشتركة بينهما والاصل عدمه ولم يعرف له قائل ثم الذى يظهر انه ليس بأحد الاولين فان الظاهر أن معنى الاول هو أن مدلول حتى دخول ما بعدها فيما قبلها مطلقا من غير توقف على قرينة فيحكم بالدخول حيث لاقرينة على خلافه ومعنى الثانى هو أن مدلول حتى عدم دخول ما بعدها فيما قبلها مطلقا الا بقرينة تفيد الدخول فيحكم بعدم الدخول حيث لاقرينة على الدخول وأن معنى الرابع وهو انه لادلالة لحتى على دخول ولا على عدمه بل الدال على أحدهما القرينة فحيث لاقرينة عليه يحكم بعدم الدخول بالاصل لا باللفظ اذا احتجنا الى الحكم والالايحكم بشئ وانما يجوز كل منهما تجويزا (والاتفاق على دخولها) أى الغاية فيما قبلها (فى العطف) بحتى لانها بمعنى الواو فتفيد الجمع فى الحكم (وفى الابتدائية بمعنى وجود المضمونين فى وقت وشرط العطف البعضية) أى كون ما بعدها بعضا مما قبلها كقدم الحاج حتى المشاة وأكلت السمكة حتى رأسها (أو نحوه) نحو قتل الجند حتى دوابهم وخرج الصيادون حتى كلابهم وأعجبنى الجارية حتى حديثها ويمتنع حتى ولدها وضبط ماهو كالجزء مما قبلها بما يلازمه فالولد لايلازم الجارية اذ لايلزم أن يكون لكل جارية ولد بخلاف الحديث فانه يلازمها والدواب فانها تلازم الجند والكلاب فانها تلازم الصيادين وخالف الفراء فى هذا الشرط فأجاز ان كلبى ليصيد الارانب حتى الظباء والظباء ليست بعض الارانب ولا كبعضها قال الصفار وهذا خطأ عند البصريين (فامتنع جاء زيد حتى بكر) كما نص عليه ابن يعيش (وفى كونها) أى العاطفة (الغاية) كما ذكر غير واحد (نظر) لانه ليس للعطف غاية اذ هى ليست الامنتهى الحكم المذكور فى الجملة قبلها ومن ثمة ذهب الكوفيون الى منع العطف بها وتأولوا ما ظاهره ذلك (وكونه) أى المعطوف (أعلى متعلق الحكم) كمات الناس حتى الانبياء (أو أحط) متعلق له كاستنت الفصال حتى القرعى مثلا يضرب لمن يتكلم مع من لاينبغى التكلم بين يديه لجلالة قدره أى عدت مرحا حتى الفصلان التى بها قرع وهو بثر أبيض يخرج بها وهى الطرف الادنى منها والطرف الاعلى الفصال السليمة النشيطة (ليس مفهوم الغاية اذليس) مفهومها (الامنتهى الحكم ولا يستلزم) كون المعطوف أعلى أو أحط (كونه منتهى وفى) أكلت السمكة (حتى رأسها بالنصب) كون الرأس (منتهى الحكم) الذى هو الاكل أمر (اتفاقى) وقوعه فى هذه الصورة (لا لمدلولها) أى لا أن حتى تدل عليه فلا يطرد (وهو) أى كون العطف لاغاية معه (ظاهر القائل)

الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالندب) أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتى (قوله وبالوجوب) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلأمور منها قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة أن الاخذ هنا معناه

وهو صاحب البديع حتى (الغاية والعطف وهو) أى هذا القول هو (الحق) لما ذكرنا آنفا (وتأويله) أى كون ما بعدها غاية لما قبلها اذا كانت عاطفة بأن يقتضى شيأ فشيأ حتى ينتهى الى المعطوف (فى اعتبار المتكلم) لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما فى قولك مات كل أب لى حتى آدم أو فى الوسط كما فى مات الناس حتى الانبياء كما فى التلويح (تكلف ينفيه الوجدان اذ لا يجد المتكلم اعتباره كون الموت تعلق شيأ فشيأ الى ان انتهى الى آدم عليه السلام فى مات الآباء حتى آدم وكثيرا الآن قوله) أى القائل حتى العطف والغاية ما معناه (وقد تعطف تاما أى جملة) والا فلفظه وقد يعطف بها تامة أى جملة مصرح بجزأيها (مثلا بضربت القوم حتى زيد غضبان خلاف المعروف) بل المعروف عطفها المفرد لما تقدم من شرط عطفها اذ لا يتأتى ذلك الا فى المفرد ولان العاطفة محمولة على الجارة والجارة لا تدخل الا على الاسماء فكذا العاطفة ثم هذا هو الصحيح كما ذكر ابن هشام فلا جرم ان كان ظاهر كلام فخر الاسلام انها فى هذا وأمثاله ابتدائية ومعنى الغاية فيه أنه ضرب القوم الى أن غضب زيد وخالف الاخفش فجعلها تعطف الفعل على الفعل ماضيا كان أو مستقبلا اذا كان فيها معنى السبب نحو ضربت زيدا حتى بكى أى فبكى ولأضربنه حتى يبكى أى فيبكى وتظهر ثمرة الخلاف بينه و بين الجمهور فى المستقبل فهو يرفعه بالعطف على لأضربنه وهم لا يجيزون فيه الا النصب (وادعاؤه) أى عطفها الجملة (فى حتى تكل مطيهم) على سريت بهم من قول امرئ القيس

سريت بهم حتى تكل مطيهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

كما زعمه ابن السيد فى رواية رفع تكل (لا يستلزمه) أى جواز مطلقا قياسا مطردا لانه فرد شاذ هذا (لو لزم) العطف فيه فكيف (وهو) أى اللزوم فيه (منتف بل) حتى فيه (ابتدائية وصرح فى الابتدائية بكون الخبر من جنس) الفعل (المتقدم) ومن المصرحين به الاسترابادى (فامتنع ركب القوم حتى زيد ضاحك بل) انما يقال حتى زيد (راكب) ومعنى البيت سريت بهم ليلا وأمددتهم السير حتى أعيت الابل والخيل أيضا فطرحت ارسانها أى حبالها على أعناقها وتركت تمشى من غير احتياج الى قودها الذهاب نشاطها فهى اذا خليت لم تذهب يمينا ولا شمالا بل سارت معهم فوضع ما يقدن موضع الكلال (ومنه) أى قسم الابتدائية (سرت حتى كلت المطى و يتجوز بالجارة داخلة على الفعل عند تعذر الغاية بأن لا يصلح الصدر) مما قبلها (للامتداد) الى ما بعدها أى لضرب المدة فيه (وما بعدها للانتهاء) أى دليلا على انتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده (فى سببية ما قبلها لما بعدها ان صلح) ما قبلها لسببية ما بعدها فدخول فى هو المتجوز فيه قال المصنف (والوجه) أن يقال يتجوز بها (فى سببية أحدهما للآخر) أى ما قبلها لما بعدها و بالقلب (ذهنا أو خارجا لمساعدة المثل) التى هى فيها السببية على ذلك لان ما بعدها علة غائية لما قبلها ومن شأن العلة الغائية كونها علة ذهنا لماهى لمعلولة لها خارجا وماهى له معلول لها ذهنا علة لها خارجا (كأسلمت حتى أدخل الجنة) فان الاسلام بمعنى احداثه لا يحتمل الامتداد وأيضا (ليس) دخول الجنة (منتهاه) أى الاسلام بمعنى احداثه لانقطاعه دونه وكيف لا وما لا يقبل الامتداد يمتنع أن يلحق بآخره ما يكون غاية له (الا ان أريد) بالاسلام (بقاؤه) أى الاسلام (وحينئذ) أى وحين يكون المراد به بقاؤه (لا يصلح الآخر) أى دخول الجنة (منتهى) له أيضا وكيف والاسلام أكثر وأقوى و به نيل ويحصل فكيف ينتهى عنده وتعين فيه السببية لتحقق شرطها ثم كما أن الاسلام فى الخارج يصلح أن يكون سببا لدخول الجنة فيعقل دخول الجنة مع العلم باشتراط الاسلام له يصلح أن يكون سببا باعثا عليه (و به) أى و بأن دخول الجنة لا يصلح منتهى الاسلام وان كان بمعنى البقاء عليه عما يمتد (ردتعين العلاقة) بين الغاية والسببية اشتراكهما فى (انتهاء الحكم بما بعدها) لان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى بوجود الغاية على انه لوصح ذلك لكان حتى الغاية

الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للآية وأما الاجماع فلأن الصحابة اختلفوا فى وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فقالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الاولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم تكن مأمورين بها وفى المحصول والاحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التأسى الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدى

حقيقة حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء اليه والراد الشيخ سعد الدين التفتازانى والمردود صاحبى الكشفين وغيرهما (واختير) كما هو ظاهر تقريره (أنها) أى العلاقة بينهما (مقصوديته) أى كون ما بعد حتى مقصودا (بما قبله) بمنزلة الغاية من المغيا (وهو) أى هذا الاختيار (أبعد) من الاول (لانها) أى الغاية (لا تستلزمه) أى كونها المقصود بما قبلها (كرأسها) فى أكلت السمكة حتى رأسها فانه ليس المقصود من أكلها (وغيره) أى وغير رأسها مما جعل غاية لما قبلها مما يعرف بالتتبع لموارده (والاول) أى كون العلاقة بينهما اشتراكهما فى انتهاء الحكم بما بعدها (أوجه) فان الاسلام بمعنى احداث اسلام الدنيا غير ممتد وهو صالح لسببية دخول الجنة وكذا الصلاة فى صليت حتى أدخل الجنة وعلى هذا فلا حاجة الى (والدخول منتهى اسلام الدنيا) أى القيام بالتكاليف الالهية فيها (والصلاة) أى ومنتهى فعلها (فى صليت حتى أدخل) الجنة لان انتفاء كونها للغاية كما يحصل بانتفاء الامتداد والانتهاء يحصل بانتفاء أحدهما ثم حيث لم يكن كل من احداث الاسلام والصلاة ممتدا ليس دخول الجنة منتهاهما الانقطاعهما قبله اذ الصدر متى لم يقبل الامتداد يمتنع أن يلحق بآخره ما يكون غاية له كما ذكرنا آنفا ولو أريد بالاسلام اسلام الدنيا بمعنى الثبات عليه فكون الدخول منتهاه صحيح لكن يكون فيه حتى للغاية فليتأمل (ومنه) أى كونها للسببية قولك (لآتينك حتى تغدينى) لان الاتيان غير ممتد وحتى تغدينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلم يمكن حملها على حقيقة الغاية ثم الاتيان يصلح سببا للغداء والغداء يصلح جزاء له فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغدينى (فيبر) اذا أتاه (بلا تغد) أى ولم يتغد عنده لان شرط بره حينئذ الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد (بخلاف ما اذا صلح) الصدر للامتداد (فبمعنى الى) كقوله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين (حتى يرجع الينا موسى) لان استمرار اقامتهم على العكوف صالح للامتداد ورجوع موسى اليهم صالح لان يكون دليلا على الانتهاء (فان لم يصلح الصدر (لهما) أى للغاية والسببية (فلعطف مطلق الترتيب) الاعم من كونه بمهلة وبلا مهلة خلافا لابن الحاجب انجعلها كثم ولمن قال لا تستلزم الترتيب أصلا بل قد يتعلق العامل بما بعدها قبل تعلقه بما قبلها وهذا هو المختار فى النحو غير أن الاستدلال عليه بقولهم مات الناس حتى آدم انما يتم اذا ثبت من كلام العرب لا من أهل العرف ذكره المصنف (لعلاقة الترتيب فى الغاية وان كانت) الغاية (بالتعقيب أنسب) منها بالتراخى لان الغاية لا تتراخى عن المغيا (كجئت حتى أتغدى عندك من مالى لا عقلية لسببيته) أى المجىء (لذلك) أى الغداء عنده من ماله (فشرط الفعلان) المعطوف والمعطوف عليه فى البر (للتشريك) أى ليتحقق التشريك بينهما حينئذ (ككونه غاية) أى كما شرط الامران مما قبلها وما بعدها فى البر اذا كانت للغاية لان الغاية فرع المغيا (كان لم أضربك حتى تصيح) أو حتى يشفع فلان أو حتى يدخل الليل فكذا فاذا كف قبل هذه الغايات حنث لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد فى حكم البر وان لم يحتمله بالنظر الى ذاته لانه عرض لا يبقى زمانين والكف عن الضرب يحتمل الامتداد فى حكم الحنث وهذه الغايات دلالات على الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقة حتى وهى الغاية فصار شرط الحنث الكف عن الضرب قبل الغاية إما بعدم الضرب أصلا أو بضرب لا يتبعه صياح أو شفاعة أو دخول الليل ثم الشرط وجود الفعلين حال كون المعطوف (معقبا) للمعطوف عليه (ومتراخيا) عنه (فيبر بالتغدى فى اتيان ولو) كان التغدى (متراخيا عنه) أى الاتيان فى ان لم آتك حتى أتغدى عندك فكذا وكان الاولى ذكره (كما فى الزيادات) وشرحها وانما يحنث اذا لم يتغد متصلا بالاتيان أو متراخيا عنه فى جميع العمران أطلق (الا ان نوى الفور) والاتصال فيبر اذا تغدى عقب الاتيان من غير تراخ والا فلا حتى لو لم يأت أو أتى وتغدى

للمتابعة والتأسى شرطا ثالثا فقال هو الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به اذ لا يقال فى أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر وهذا الشرط ذكره أيضا الامام فى الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الآية الثالثة أن قوله تعالى وما آتاكم معناه وما أمركم يدل عليه انه ذكر فى مقابلة قوله وما نهاكم وأما الاجماع على وجوب الغسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل قال بل لانه فعل فى باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد قال *(الثالثة جهة فعله تعلم إما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم انه امتثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة

متراخيا عنه حنث (وفى المقيد بوقت يلزم أن لايجاوزه) أى ذلك الوقت (التراخى كان لم آتك اليوم الى آخره) أى حتى آتغدى عندك فكذا فان قيل الترتيب الاعم من كونه بمهلة أولا لم يعرف مدلول لفظ أصلا وانما المعروف مدلول لفظ الترتيب بلا مهلة كالفاء أو بمهلة كالثم فكيف يصح التجوز عنه قلنا لا مانع من ذلك لان الشرط فى المجاز وجود مشترك بين المعنى اللفظ ومعنى آخر لا يشترط كون ذلك المعنى الآخر وضع له لفظ أصلا كما أشار اليه بقوله (واذ كان التجوز باللفظ) عن معنى (لا يلزم كونه) أى المعنى المتجوز فيه (فى مطابق لفظ بل ولا معنى لفظ أصلا واذ لم يشترط فى المجاز نقل جاز هذا) المجاز أعنى كون حتى لعطف مطلق الترتيب (وان لم يسمع و باعتباره) أى هذا المجاز (جوزوا) أى الفقهاء (جاء زيد حتى عمرو) اذا جاء عمرو بعد زيد (وان منعه النحاة) بناء على ما تقدم من اشتراط كون ما بعدها بعض ما قبلها أو كبعضه (غيران الثابت) علاقة بين هذا المعنى المجازى والمعنى الحقيق (عندهم) أى المجوزين (الترتيب) فانه كما هو ثابت فى معناها الحقيقى بين الغاية والمغيا ثابت هنا بين المعطوف والمعطوف عليه وتعقبه بقوله (وتقدم النظر فيه) أى فى ثبوت هذا كما بين الغاية والمغيا حال كونها (عاطفة كمات الناس حتى الانبياء وحتى آدم وانه لا غاية يلزم فيه) أى فى العطف (بل ذلك الغاية) أى الترتيب الكائن بين ما بعدها وما قبلها انما هو (فى الرفعة والضعة) بأن يكون ما بعدها أقوى اجزاء ما قبلها وأشرفها أو أضعفها وأدناها (لا) الغاية (الاصطلاحية منتهى الحكم) وهذا ما قالوا لا يلزم أن يكون ما بعد حتى آخر أجزاء ما قبلها حسا ولا آخرها دخولا فى العمل بل قد يكون كذلك وقد لا يكون لكنه يجب فيه أن يكون أقوى الاجزاء اذا ابتدأت من الجانب الاضعف مصعدا كحومات الناس حتى محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس آخرهم حسا ولا موتا بل آخرهم قوة وشرفا وأضعفها اذا ابتدأت بعنايتك من الجانب الاقوى منحدرا نحو قدم الحاج حتى المشاة ويجوز أن يكونوا قادمين قبل الركبان أو معهم قال نجم الدين الاسترابادى وأما الجارة فيجوز أن يكون ما بعدها كذلك وأن لا يكون فاذا لم يكن وجب كونها آخر الاجزاء حسا أو ملاقياله نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس وسرت النهار حتى الليل (ولم يلزم الاستثناء بها) أى بحتى أى كونها بمعنى الا أن استثناء منقطعا كما ذكره ابن مالك وابن هشام الخضراوى ونقله أبو البقاء عن بعضهم فى قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا بل هى فى هذه الآية للغاية كما ذكره جمع منهم أبو حيان وابن هشام المصرى والمصنف حيث قال (وقوله تعالى حتى يقولا صحت غاية للنفى كالى وكذا الا أفعل حتى تفعل) أى الى أن تفعل وأما قول ابن هشام المصرى عن كونها بمعنى الا ظاهر فيما أنشده ابن مالك من قوله

ليس العطاء من الفضول سماحة * حتى تجود وما لديك قليل

وفى قوله والله لا يذهب شيخى باطلا * حتى أبير مالكا وكاهلا

لان ما بعدها ليس غاية لما قبلها ولا مسببا عنه فأشار المصنف الى رده بقوله (وقوله * حتى تجود وما لديك قليل * و * حتى أبير مالكا وكاهلا * للسببية أو للغاية والله أعلم) ان معنى البيت الاول كما ذكره المصنف ليس اعطاء الانسان من الفضول سماحة حتى يعتد به المعطى سمحا جوادا الى أن يتحقق بوصف الاعطاء وما لديه قليل فان الذى يجود وما لديه قليل هو الذى اعطاؤه من الفضول اذا كانت سماحة وأما الذى لم يتصف بالاعطاء من قليل ليس له سواء اذا أعطى من كثير لا يقال فيه سمح وسماحة وهذا ظاهر فى أنها فيه للغاية فلا جرم ان قال المرادى ولا حجة فيه لامكان جعلها فيه بمعنى الى ومعنى البيت الثانى لا أترك أخذ ثار أبى الى أن أهلك هذين الحيين من أسد فانهما المتعاضدان على قتله فحينئذ أتركه وهذا ظاهر فى كونها فيه للغاية أيضا وان سبب ابارتهم ان أباه لا يذهب باطلا فابارتهم سبب عدم ذهابه باطلا فى الخارج مسببة له ذهنا فان تعقل عدم ذهابه باطلا اذا أبارهم سبب داع لابارتهم وقد ظهر أن الترديدين أن تكون

نذر أو ممنوعا لولم يجب كالركوعين فى الخسوف والندب بقصد القربة مجردا وكونه قضاء لمندوب) أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وان شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر فى الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء * أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح * الثانى التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلانى وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصرو كلامه بالتسوية ثم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لان التخيير لا يكون الا بين حكمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لانها أعم وهو من محاسن كلامه * الثالث أن يعلم

السببية والغاية انما هو بالنسبة الى البيت الثاني لاغير والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ حروف الجر ﴾

*(مسئلة الباء مشكلة للالصاق) أي تعلق الشئ بالشئ وايصاله به (الصادق في أصناف الاستعانة) أي طلب المعونة بشئ على شئ وهي الداخلة على آلة الفعل ككتبت بالقلم لالصاقك الكتابة بالقلم (والسببية) وهي الداخلة على اسم لو أسند الفعل المعدى بها اليه صلح أن يكون فاعله مجازا نحو قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات اذ يصلح أن يكون الضمير المجرور فاعلا لاخرج فيكون التقدير فأخرج هو أي الماء فيندرج فيها باء الاستعانة كما ذكر ابن مالك اذ يصح أن يقال كتب القلم قال والنحويون يعبرون عن هذه الباء بباء الاستعانة وآثرت على ذلك باء السببية من أجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى كقوله تعالى وأيده بجنود فان استعمال السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز لان الله تعالى غني عن العالمين (والظرفية) مكانا وزمانا وهي ما يحسن في موضعها في كقوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر نجيناهم بسحر (والمصاحبة) وهي ما يحسن في موضعها مع والتعبير عنها وعن مصاحبها بالحال نحو قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم (فانه) أي الالصاق (في الظرفية مثلا كقمت بالدار أتم منه) أي الالصاق (في مررت بزيد فتفريع باء الثمن عليه) أي الالصاق كما فعل فخر الاسلام تفريع (على النوع) أي نوع الالصاق الاعم (وعلى الخصوص الالصاق الاستعانة) أي وأما تفريعها على خصوص من الالصاق فتفريعها على الاستعانة (المتعلقة بالوسائل دون المقاصد الاصلية) اذ بالوسائل يستعان على المقاصد والمقصود الاصلي من البيع الانتفاع بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل هي بمنزلة الآلات في قضاء الحاجات وأحسن بقول الحسن رحمه الله بئس الرفيق الدرهم والدينار لا ينفعانك حتى يفارقانك (فصح الاستبدال بالكر) من الحنطة (قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة وصفه) بما يخرجه عن الجهالة من جودة وغيرها لانه ثمن لدخول الباء عليه فكان كسائر الاثمان في صحة الاستبدال والوجوب في الذمة حالا لان المكيل مما يثبت في الذمة حالا (دون القلب) أي بعت كرا من الحنطة الموصوفة بكذا على وجه يخرجها من الجهالة بهذا العبد (لانه) أي القلب (سلم) لان العبد حينئذ ثمن لدخول الباء عليه والكر مبيع دينا في الذمة والمبيع الدين لا يكون الا سلما (فوجب الاجل المعين عند الجمهور منهم أصحابنا (وغيره) كقبض رأس مال السلم في المجلس (فامتنع الاستبدال به) أي بالكر (قبله) أي القبض (واثبات الشافعي كونها) أي الباء (للتبعيض في امسحوا برؤسكم (هو الالصاق مع تبعيض مدخولها وأنكره) أي التبعيض (محققو العربية) منهم ابن جني كما تقدم في المسئلة الثانية من المسائل المذيل بها المجمل باصطلاح الشافعية حتى قال ابن برهان النحوي الاصولي من زعم ان الباء للتبعيض فقد أتى أهل العربية بما لا يعرفونه (وشربت بماء الدحرضين) أي والباء في قول عنترة اخبارا عن الناقة

شربت بماء الدحرضين فأصبحت * زوراء تنفر عن حياض الديلم

(الظرفية) أي شربت الناقة في محل هذا الماء قلت أو للالصاق والشرب على ظاهره أو مضمنا معنى رويت كما مشى عليه غير واحد في عينا يشرب بها عباد الله ولعل هذا أشبه كما لعل بقية البيت شاهدة بذلك والدحرضان ماآن يقال لاحدهما وشيع وللآخر الدحرض فغلب في التثنية وقيل ماء لبني سعد وقيل بلد والزوراء المائلة والديلم نوع من الترك ضربهم مثلا لاعدائه يقول هذه الناقة تتجانف عن حياض أعدائه ولا تشرب منها وقيل الديلم أرض (وشربن بماء البحر) أي والباء في هذا البيت وقد

بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الاحكام الثلاثة بالتعيين واليه أشار بقوله أو بما علم انه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا انه والرابع أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الاحكام حتى اذا دلت الآية على اباحة شئ مثلا وذلك الشئ مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين به واجبا غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين (قوله وخصوصا) أي ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشئ واجبا كالاذان والاقامة في الصلاة الثاني أن يكون موافقا الفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة

سبق فى المسئلة المشار اليها (زائدة وهو) أى كونها زائدة (استعمال كثير محقق) كما يشهد به التتبع (وافادة البعضية لم تثبت بعد) معنى مستقلا لها (فالحمل عليه) أى كونها زائدة (أولى) من الحمل على البعضية كما هو ظاهر (مع انه لا دليل) على البعضية (اذ المحقق علم البعضية ولا يتوقف) علمها (على الباء لعقلية انها) أى الناقة (لم تشرب كل ماء الدحرضين ولا استغرقن) أى السحب (البحر) قلت وهذا انما يمنع الحمل على الزيادة وان كانت الزيادة كثيرة فى المفعول به ولاسيما وهى غير مقيسة وان المختار ان ما أمكن تخريجه على غير الزيادة لا يحكم فيه بالزيادة فلا جرم ان قال ابن مالك والاجود تضمين شربن معنى روين (ومثله) أى مثل هذا التبعيض (تبعيض الرأس فانها) أى الباء (اذا دخلت عليه) أى الرأس (تعدى الفعل) أى المسح (الى الآلة العادية) للمسح (أى اليد فالمأمور استيعابها) أى الآلة (ولا يستغرق) استيعابها (غالبا سوى ربعه) أى الرأس (فتعين) الربع (فى ظاهر المذهب ولزم التبعيض عقلا غير متوقف عليها) أى الباء (ولا على حديث أنس فى) سنن (أبى داود وسكت عليه) فهو حجة لقوله ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وقوله ما كان فى كتابى من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم أذكر فيه شيأ فهو صالح وبعضها أصح من بعض فلا جرم ان قال ابن الصلاح فعلى هذا ما وجدناه فى كتابه مذكورا مطلقا وليس فى واحد من الصحيحين ولا نص على صحته أحد ممن يميز بين الصحيح والحسن عرفناه بأنه من الحسن عنده وتعقب ابن رشيد هذا بأنه ليس يلزم ذلك اذ قد يكون عنده صحيحا وان لم يكن عند غيره كذلك دفع بأن الاحتياط أن لا يرتفع الى درجة الصحة وان جاز أن يبلغها عنده لقوله فهو صالح أى للاحتجاج به اللهم الا أن يكون رأيه انقسام الحديث الى صحيح وضعيف كالمتقدمين فهو حينئذ صحيح على ان الاحتياط أن يقال صالح كما هو قال ولفظ حديثه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه (بل هو) أى حديث أنس (مع ذلك الدليل) المذكور آنفا (قائم على مالك) فى ايجاب مسح الجميع (اذ قوله) أى أنس (فأدخل يديه) والذى رأيته فى نسخة صحيحة يده (من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ظاهر فى الاقتصار) عليه وهو الربع المسمى بالناصية كما يؤيده ما روى البيهقى عن عطاء انه صلى الله عليه وسلم توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه أو قال الناصية وهذا حجة عندنا وان كان مرسلا كيف وقد اعتضد بالمتصل نعم بقى ههنا شئ وهو أن كون المفروض مقدار الناصية رواه الحسن عن أبى حنيفة والكرخى والطحاوى عن أصحابنا وهو الاشبه دليلا وأما انه ظاهر المذهب فيعكره ان فى الاصل تقديره بثلاث أصابع اليد فلا جرم أن فى المحيط والتحفة انه ظاهر الرواية اللهم الا أن يقال المذكور فيه قول محمد (ولزوم تكرر الاذن) للبر (فى ان خرجت الا باذنى لانه) أى الاستثناء (مفرغ للتعلق أى) ان خرجت خروجا (الا خروجا ملصقا به) أى باذنى (فما لم يكن) من الخروج (به) أى باذنه (داخل فى اليمين لعموم النكرة) المؤولة من الفعل فى سياق النفى فان المعنى لا تخرجى خروجا الا خروجا ملصقا باذنى (فيحنث به) أى بذلك الخروج الذى ليس باذنه (بخلاف) ان خرجت (الا أن آذن) لك (لا يلزم فى البر تكرره) أى انه (لان الاذن غاية) للخروج (تجوز بالا فيم التعذر استثناء الاذن من الخروج) لعدم المجانسة ولا يحسن فيه ذلك التقدير لاختلال ان خرجت خروجا الا خروجا أن آذن لك وبين الغاية والاستثناء مناسبة ظاهرة لانها قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما أنه قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر فلا بدع فى أن يتجوز بالا فيها (وبالمرة) من الاذن (يتحقق) البر (فينتهى المحلوف عليه ولزوم تكرار الاذن) من النبى صلى الله عليه وسلم (فى دخول بيوته عليه السلام مع تلك الصيغة) أى الا أن يؤذن لكم ليس بها بل (بخارج) عنها أى (تعليله)

الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثانى فى الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضا بكونه قضاء لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكرها اياه فى المندوب (قوله والندب) أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب فانه يدل على أنه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثانى كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوبا أيضا وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضا بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه أمارة على شئ لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف

تعالى الدخول بلا اذن (بالاذى) حيث قال ان ذلكم كان يؤذى النبى فلا اشكال ﴿ (مسئلة على للاستعلاء حسا) كقوله وعليها وعلى الفلك تحملون (ومعنى) كاوجبه عليه وعليه دين ومن ثمة قال (فهى فى الايجاب والدين حقيقة) أما فى الايجاب فظاهر وأما فى الدين (فانه) أى الدين (يعلو المكلف) معنى (ويقال ركبه دين) اذا علاه معنى وهو لزومه له (فيلزم فى على ألف) لفلان ألف له لان باللزوم يتحقق الاستعلاء حتى يثبت للمقر له المطالبة والحبس للمقر وهذا (مالم يصله بغير وديعة) فان وصله بها حمل على وجوب الحفظ الذى هو مجاز (لقرينة المجاز) وهو وديعة وانما اشترط وصله لما عرف من أن البيان المغير انما يعتبر اذا كان متصلا بالمغير (وفى المعاوضات المحضة) أى الخالية عن معنى الاسقاط (كالاجارة) فانها معاوضة مال بمنافع (والنكاح) فانه معاوضة مال بالبضع والبيع فانه معاوضة مال بمال (مجاز فى الالصاق) نحو بعتك هذا العبد على ألف ونحو (احمله على درهم وتزوجت على ألف لمناسبته) اى الالصاق (اللزوم) فان الشئ اذا لزم شيأ التصق به (وفى الطلاق الشرط عنده) أى أبى حنيفة (فنى طلقنى ثلاثا على ألف لاشئ له) أى للزوج عليها اذا أجابها (بواحدة) وانما يقع عليها طلقة رجعية عنده (لعدم انقسام الشرط على المشروط) اتفاقا لان ثبوتهما بطريق المعاقبة اتفاقا ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس (والا) لو لزمها ثلث الالف بواحدة (تقدم بعضه) أى المشروط (عليه) أى الشرط لان الشرط مجموع الطلقات الثلاث فلا تحقق المعاقبة بينهما وهو باطل اتفاقا (وعندهما للالصاق عوضا) لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها واذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال (فتنقسم الالف) على الطلقات الثلاث فيقع عليها واحدة بائنة بثلث الالف عندهما (للمعية) الثابتة لكل جزء من العوضين فى مقابلة الآخر لان ثبوت العوضين بطريق المقابلة اتفاقا وهى انما تحقق بالمقارنة لان المتأخر لا يقابل المتقدم فيثبت كل جزء من أحدهما فى مقابلة كل جزء من الآخر ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر كالمتضايفين (ولمن يرجحه) أى قولهما أن يقول (ان الاصل فيما علمت مقابلته) بمال (العوضية) وهذا مما علمت مقابلته به فيتعين فيه العوضية والاتفاق على أن العوض تنقسم أجزاؤه على أجزاء المعوض فتبين منه بواحدة بثلث الالف (وكونه) أى على (مجازا فيه) أى الالصاق (حقيقة فى الشرط) كما ذكره شمس الائمة السرخسى (ممنوع لفهم اللزوم فيهما) أى الشرط والالصاق (وهو) أى اللزوم هو المعنى (الحقيقى وكونه) أى على حقيقة (فى معنى يفيد اللزوم) وهو الالصاق (لافيه) أى لا أنه حقيقة فى اللزوم (ابتداء يصيره) أى على لفظا (مشتركا) بين الشرط والالصاق واذا كان كذلك (فمجاز) أى فعلى مجاز (فيهما) أى فى الالصاق والشرط وفيه نظر بل الذى يظهر حقيقة فيهما كما هو الموافق لما كتبه المصنف حاشية على بعض أوائل هذه المسئلة من ان الوجه ماذكره هنا من أنها للاستعلاء الصادق فى ضمن اللزوم وغيره وعلى هذا فرع ثم افى كل من الالصاق فى العوض والشرط حقيقة لانهما من أفراد اللزوم فانتظم أن على متواطئ وضع للاستعلاء الصادق فى محال اللزوم وغيره كجلس على السطح اه واذا كان حقيقة فى كل منهما فليس أحدهما بمترجح على الآخر بكونه حقيقة بل بغير ذلك وحينئذ فالشأن فيما تقدم اذ لقائل ان يقول ان كون الاصل فيما علمت مقابلته العوضية انما هو فيما وجب فيه المعاوضة الشرعية المحضة أما ما يصح هو أو الشرط المحض فيه فلا والطلاق من هذا وليس كون مدخولها ما لا مرجحا للمعنى الاعتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا غير منقسم أجزاؤه على أجزاء مقابله كان طلقتنى ثلاثا فلك ألف فان فى هذا لا يكون شئ من الثلاث مقابلا لشئ من الالف بل المجموع يلزم عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما أجزاؤه على أجزاء مقابله كان طلقتنى ثلاثا بألف فدار الامر بين لزوم ثلث الالف

فلذلك حذفه المصنف قال ﴿ (الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متأخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه فى حقه وان اختص بنا خصنا فى حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول فى حقنا الاستبداده) أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا للآخر أو مخصصا له لانه ان لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك أيضا لانه يجوز ان يكون الفعل فى وقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثانى قد يكون ناسخا أو مخصصا لذلك القول كما سيأتى لا للفعل

وعدمه

وعدمه فلا يلزم بالشك ولا يحتاط فى اللزوم لان الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها فيخرج قوله على قولهما وهذا على انه حقيقة فى الاستعلاء واللزوم من أفراده قال المصنف رحمه الله ولو تنزلنا الى أنه حقيقة فى الاستعلاء مجاز فى اللزوم لم يضرنا فى المطلوب فنقول لما تعذرت الحقيقة أعنى الاستعلاء كان فى المجازى أعنى اللزوم وهذا المعنى المجازى معنى كلى صادق مع ما يجب فيه الشرطية وما يجب فيه المعاوضة الى آخر ما قلنا بعينه والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة من تقدم مسائلها) فى بحث من وما (والغرض) هنا (تحقيق معناها فكثير من الفقهاء) كفخر الاسلام وصاحب البديع هى (التبعيض) وعلامته امكان سد بعض مسدها ولا يتوهم مرادفتها له فان الترادف لا يكون بين مختلفى الجنس (وكثير من أئمة اللغة) كالمبرد ذهبوا الى كونها (لابتداء الغاية ورجع معانيها اليه) أى الى ابتداء الغاية وفى التلويح والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية من النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وستعلم ما للمصنف فى هذا فى الى (فالمعنى فى أكلت من الرغيف ابتداء أكلى) الرغيف وفى أخذت من الدراهم ابتداء أخذى الدراهم (وهو) أى هذا المعنى (مع تعسفه) لمخالفته الظاهر من غير موجب (لا يصح لان ابتداء أكلى وأخذى لا يفهم من التركيب ولا مقصود الافادة بل تعلقه) أى الفعل كالاكل والاخذ فيهما (ببعض مدخولها) الذى هو الرغيف والدراهم (وكيف) يصح هذا (وابتداؤه) أى الفعل (مطلقا قد يكذب) لكونه قد فعله متعلقا بغير المذكور قبل المذكور (وتخصيصه) أى الفعل (بذلك الجزئى) الخاص كالرغيف والدراهم (غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها ان تعلق بمسافة قطعا لها) أى المسافة (كسرت ومشيت أولا) قطعا لها (كبعت) من هذا الحائط الى هذا الحائط (وآجرت) الدار من شهر كذا الى شهر كذا (فلابتداء الغاية أى ذى الغاية وهو) أى ذو الغاية (ذلك الفعل أو متعلقه) أى ذلك الفعل وهو المكان أو الزمان (المبين منتهاه وان أفاد) متعلقها (تناولا كأخذت وأكلت وأعطيت فلا يصاله) أى المتعلق (الى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين) ابتداء الغاية والتبعيض (فى محله أى مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق الا اظهار مشترك) معنوى (يكون) لفظ من موضوعا (له أو) الاشتراك (اللفظى) بينهما (اما) أن من (حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر بعد استوائهما) أى المعنيين (فى المداولية والتبادر فى محليهما فتحكم وانتفى جعلها) أى حقيقتها (الابتداء ورد التبعيض اليه) أى الى ابتداء الغاية (فمشترك) أى فاذا من مشترك (لفظى) بين معانيها والمعين لكل الاستعمال فى المتعلق الخاص (وورد البيان) أى كونها للبيان وعلامته صلاحية وضع الذى موضعها او جعل مدخولها مع ضمير مرفوع قبله صلتها كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ يصح الرجس الذى هو الاوثان (الى التبعيض بانه) أى التبعيض (أعم من كونه) أى التبعيض (تبعيض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل أو كون مدخولها) فى نفسه من حيث هو (بعضا بالنسبة الى متعلق الفعل فالاوثان بعض الرجس ۞ مسئلة الى للغاية أى دالة على أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها وقولهم لانتهاء الغاية تساهل وكذا) هو تساهل (بارادة المبدأ اذ يطلق) الغاية (بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا) من كون ما بعدها منتهى حكم ما قبلها (ونهاية الشئ من طرفيه) أوله وآخره (ومنه لا تدخل الغايتان) فى على من درهم الى عشرة حتى يلزمه ثمانية كما هو قول زفر وانما كان القول المذكور تساهلا (لان الدلالة بها) أى بالى (على انتهاء حكمه) أى حكم ما قبلها (لا) على (انتهائه) أى المغيا نفسه ومن ثمة جاز أكلت السمكة الى نصفها (وفى دخوله) أى ما بعدها فى حكم ما قبلها أربعة مذاهب يدخل مطلقا لا يدخل مطلقا يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان لم يكن والاشتراك أى

فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه فى الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدما والثانى عكسه والثالث ان يجهل الحال (قوله فان عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الاول وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصا به أو خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا ان نتبعه فى ذلك الفعل فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما اذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه أو كان خاصا

يدخل حقيقة ولا يدخل حقيقة كذا ذكره صدر الشريعة فلا جرم ان قال المصنف (حتى) وهو يعين كون الرابع فى حتى الاشتراك على ما فيه من بعد كما ذكرناه ثم فى التلويح القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل اه وعزاه الاسترابادى الى بعضهم ولم يسمه وقال المصنف (ونقل مذهب الاشتراك فى الى غير معروف) وكذا فى حتى كما أشار اليه بقوله (ومذهب يدخل) بالقرينة (ولا يدخل بالقرينة غيره) أى غير مذهب الاشتراك لان معنى هذا المذهب ما سبق ذكره من انها لا تفيد سوى ان ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدم دخوله غير مدلول لها بل للقرينة بخلاف مذهب الاشتراك فان حقيقته انها وضعت لافادة ان ما بعدها منتهى مع دخوله ووضعت وضعا آخر لافادة انه منتهى مع عدم دخوله فكان دخولها وعدم دخولها مدلولين لها (فلعله) أى مذهب يدخل ولا يدخل بالقرينة (التبس به) أى بمذهب الاشتراك فوضع مذهب الاشتراك موضعه ثم أوضح معنى هذا المذهب بقوله (فلا يفيد حتى والى سوى أن ما بعدها) أى بعد كل منهما (منتهى الحكم) أى حكم ما قبل كل منهما (ودخوله) أى ما بعد كل منهما فى حكم ما قبله (وعدمه) أى عدم دخول ما بعد كل فى حكم ما قبله انما هو (بالدليل) على ذلك فى موارد استعمالهما (واليه) أى الى هذا المذهب (أذهب فيهما) أى فى حتى والى (ولا ينافى) هذا المذهب (الزام الدخول فى حتى) عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين (وعدمه) أى والزام عدم الدخول (فى الى) عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين أيضا (لانه) أى الزام الدخول وعدمه (ايجاب الحمل عند عدم القرينة للاكثرية فيهما حملا على الاغلب لا مدلولا لهما) فان الاغلب فى حتى الدخول مع قرينته وفى الى عدم الدخول مع قرينته فيجب الحمل على الاغلب عند التردد لانتفاء القرينة (والتفصيل) الى ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها فيدخل والا فلا تفصيل (بلا دليل) وأشار الى نفى ما يخال دليلا عليه بقوله (وليس يلزم الجزئية الدخول ولا) يلزم (عدمها) أى الجزئية (عدمه) أى الدخول (الا أن يثبت استقراؤه) أى هذا التفصيل (كذلك فيعمل) الى حينئذ عليه (كما قلنا والشأن فى ذلك) (وكذا) بلا دليل (تفصيل فخر الاسلام ان كانت) الغاية (قائمة أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة) فى الوجود (الى المغيا أى متعلق الفعل لا الفعل لم تدخل كالى هذا الحائط والليل فى الصوم الا ان تناولها) أى الغاية (الصدر كالمرافق) فى وأيديكم الى المرافق لان اليد تتناول الجارحة المعروفة من رؤس الاصابع الى الابط وليست المرافق آخرها فيدخل (فأدخل) فخر الاسلام (فى القائمة الجزء مطلقا) أى سواء كان آخرا أولا (والليل) فى وأتموا الصيام الى الليل قال المصنف وانما لزم ذلك لانه استثنى من حكم القائمة بنفسها ما يتناوله اللفظ والجزء مما يتناوله ثم انما كان هذا بلا دليل لان كونه مما يشمله الصدر لا يقتضى أنه لا يخرج كما فيما بعده فكما أخرج ما بعد مدخولها وهو مشمول اللفظ لدلالتها على اخراجه جاز أن يخرج مدخولها لدلالتها على أن مدخولها عند المنتهى لا معه (وغيره) أى غير فخر الاسلام كصاحب المنار وصدر الشريعة قال (ان قامت) الغاية (لا) تدخل (كرأس السمكة والا) ان لم تقم (فان تناولها) الصدر (كالمرافق دخلت والا) ان لم يتناولها الصدر (لا) تدخل (كالليل) فى الصوم لان مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف (فأخرجوهما) أى المرافق والليل عن القائمة وفخر الاسلام أدخلهما (قيل) أى قال الشيخ سراج الدين الهندى ما معناه (مبناه) أى قول غير فخر الاسلام وموافقيه (على تفسير القائمة) بنفسها (بكونها غاية قبل التكلم) أى انهم أرادوا به (غاية بذاتها لا بجعلها) غاية (بادخال الى عندهم) ولا شك أن كلا من المرافق والليل ليس غاية قائمة بنفسها على هذا التفسير لان كلا منهما انما صار غاية بالجعل قال المصنف (ولا يخفى أنه) أى هذا القول (مبنى على ارادة

به عليه الصلاة والسلام كان ناسخا وان كان عاما بنا فلا تعارض أصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذى لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه فى شئ من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا (قوله وان عارض متأخرا) هذا هو الحال الثانى وهو ان يكون القول متأخرا عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا وترك المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاما أى متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلا وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه أشار بقوله وان عارض متأخرا عاما فبالعكس أى وان عارض فعله الواجب اتباعه

منتهى

منتهى الشئ لا) منتهى (الحكم) بالقائمة (تخرج الليل والجزء غير المنتهى) كالمرافق من القائمة لان الليل ليس منتهى الصيام والمرافق ليست منتهى اليد (واختص) كونها قائمة على هذا عندهم (بنحو الى الحائط ورأس السمكة) مما هو منتهى الشئ (و بالمجموع) اى واختص كونها قائمة بمجموع كونها منتهى المغيا ومنتهى حكمه (عنده) أى فخر الاسلام (فدخلا) أى المرافق والليل فى القائمة (وفيه) أى كون هذا مبنى الخلاف (نظر لانه) أى فخر الاسلام (أدخل المرافق) فى القائمة (مع انتفاء صدق المجموع عليها) أى المرافق فانها ليست بمنتهى اليد ولا حكم اليد (والحق أن الاعتبار) فى الدخول وعدمه (بالتناول) أى بتناول صدر الكلام للمغيا والغاية معا (وعدمه) أى التناول (فيرجع) كون مناط الدخول وعدمه التناول وعدمه (الى التفصيل النحوى) الى أن ما بعدها ان كان جزأ مما قبلها دخل والافلا (ولذا خطئ من أدخل الرأس) من السمكة (فى القائمة وحكم بعدم دخول القائمة مطلقا) فى حكم المغيا وهو صدر الشريعة (ولم يرد التفصيل الى القائمة وغيرها سوى الشغب) فى المراد بالقائمة ثم هو بالتسكين تهييج الشر ولا يقال شغب كذا فى الصحاح وحكى ابن دريد جل ذو شغب وشغب (فعدم دخول العاشر عنده) أى أبى حنيفة (فى له من درهم الى عشرة لعدم تناوله) أى الدرهم (اياه) أى العاشر فلزمه تسعة (وأدخلاه) أى العاشر (بادعاء الضرورة اذ لا يقوم) العاشر غاية (بنفسها) لعدم وجوده بدون تسعة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام (فلا يكون) العاشر غاية (الا موجودة) أى الا بعد الوجود (وهو) أى وجودها (بوجوبها) فيجب (وصار) العاشر (كالمبدا) وهو الدرهم الاول فى الدخول ضرورة فلزمه عشرة (وقال) أبو حنيفة (المبدأ) أى دخوله (بالعرف) ودلالة الحال (والاثبات للاول لمعروض الثانوية) أى لاجل اثبات الثانوية للثانى ضرورة ثبوت الثانى وهلم جرا (الى العاشرية) أى لاثباتها للعاشر (لا يثبت العاشر) لعدم احتياج اثبات التاسعية للتاسع الى العاشر (ووجوده) أى العاشر انما هو (لكونه غاية فى التعقل لتحديد الثابت دونه) أى دون العاشر وهو التاسع (واضافة كل ماقبله) أى العاشر (من الثانى الى التاسع يستدعى ماقبلها لا ما بعدها كالعاشر ولو استدعاه) أى ما بعدها العاشر (كان) استدعاؤه اياه (فى الوجود لا فى ثبوت حكمه) أى الوجود وهو الوجوب (له) أى العاشر (لانه) أى الحكم بشئ (على معروض وصف مضايف) لوصف آخر (لا يوجبه) أى الحكم بشئ آخر (على معروض) الوصف (الآخر والا) لو كان الحكم على معروض وصف مضايف لوصف آخر يوجبه على معروض الوصف الآخر (وجب قيام الابن للحكم به) أى لما يحكم به (على الاب) لمضايفته له وليس كذلك ومن ثمة لا يلزم من الحكم بكون الاب فى الدار كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن (ولذا) أى ولكون الحكم بشئ على معروض وصف مضايف لوصف آخر لا يوجب الحكم به على معروض الوصف الآخر (لم يقع بطالق ثانية غير واحدة) لكون الثانية لا تتحقق الا بوقوع الاولى غير ان وصف الثانوية لما كان غير مقصود الثبوت هنا وانما المقصود أنت طالق وهو ممكن الثبوت بدون كونه ثانية وكونه ثانية هنا غير ممكن الثبوت لان كونه ثانية انما هو بايقاع أخرى سابقة على هذا الايقاع وهى غير ممكنة هنا لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا باللفظ لغا وصف الثانوية ووقع معروضها الذى هو الطلاق غير موصوف بهذه الصفة (ووقوعهما) أى الطلقتين عند أبى حنيفة (فى) أنت طالق (من واحدة الى ثلاث بوقوع الاولى للعرف لا لذلك) أى التضايف بينها وبين الثانية (ولا لجريان ذكرها) أى الاولى (لان مجرده) أى ذكرها (لا يوجبه) أى وقوعها (اذا لم تقتضه) أى وقوعها بمجرد ذكرها (اللغة وبهذا) أى كون مجرد ذكر الشئ لا يقتضى وقوعه اذا لم تقتضه اللغة (بعد قولهما فى ايقاع الثالثة) أى بايقاعها

قولا متأخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به وأما فى حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه أشار بقوله وان اختص به نسخه فى حقه وان كان خاصا بنا كما اذا قال فى المثال المذكور لا يجب عليكم ان تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما فى حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا أى مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما يأتى اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا

(ومثله) أي هذا الخلاف (الخلاف في دخول الغد غاية للخيار واليمين) في بعتك هذا بكذا على أني بالخيار إلى غد ووالله لا أكلمك إلى غد (في رواية الحسن) بن زياد عن أبي حنيفة (عنده) أي أبي حنيفة (للتناول) أي تناول الكلام الغاية (لان مطلقه) أي كل من ثبوت الخيار ونفي الكلام (يوجب الأبد فهي) أي الغاية فيهما (لاسقاط ما بعدها) فيدخل الغد في الخيار وفي اليمين (وما وقع) في نسخ من أصول فخر الاسلام وكذلك (في الآجال والأثمان) في رواية الحسن عنه (غلط لاتفاق الرواية على عدمه) أي دخول الغاية (في أجل الدين والثمن والاجارة) كاشتريت هذا بألف درهم إلى شهر كذا أو آجرتك هذه الدار بمائة إلى شهر كذا فلا يدخل ذلك الشهر في الاجل (وهو) أي عدم الدخول هو (الظاهر) أي الرواية عنه (في اليمين) فلا جرم ان كان الصواب في الآجال في الأثمان كما في بعض النسخ (فلزمه) أي أبا حنيفة (الفرق) بين هذه وبين اليمين (فقيل) في الفرق بين هذه وبين اليمين ذكر الغاية (في الأولين) أي الدين والثمن (للترفيه) أي التخفيف والتوسعة (ويصدق) الترفيه (بأدنى زمان فلم يتناولها) أي الكلام الغاية (فهي) أي الغاية فيهما (لمد) أي لمد الحكم إليها (والاجارة تمليك منفعة) بعوض مالي (ويصدق) تمليكها (كذلك) أي بالأقل زمانا (وهو) أي تمليكها كذلك (غير مراد فكان) المراد منها (مجهولا) لجهالة مقدار المدة المرادة (فهي) أي الغاية فيها (لمد) أي الحكم (إليها) أي الغاية (بيانا للقدر) مجهول فلم تدخل الغاية (وقول شمس الأئمة في وجه الظاهر) في عدم دخول الغد في اليمين (في حرمة الكلام ووجوب الكفارة به (في موضع الغاية شك) لان الاصل عدم الحرمة للنهي عن هجران المسلم وعدم وجوب الكفارة بكلامه (وما نسب إليهما) أي الصاحبين من أن الغاية في هذه المسائل (لا تدخل في المغيا (إلا بدليل ولذا) أي ولعدم دخولها فيه (سميت غاية لان الحكم ينتهي إليها وإنما دخلت المرافق بالسنة) فعلا كما روى الدارقطني والبيهقي عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدير الماء على المرافق (وبحث القاضي إذا قرن الكلام بغاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ليخرج بالقيد) عن الاطلاق (بل بجملته) أي بل يعتبر مع القيد جملة واحدة (فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب إليها) أي الغاية (لا للايجاب والاسقاط) لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد (يوجب أن لا اعتبار بذلك التفصيل) الصدري فقوله وقول شمس الأئمة مبتدأ وكل من قوله وما نسب إليهما ومن قوله وبحث القاضي معطوف عليه ويوجب خبره يعني انه يؤيد ما رده من التفصيل بين كون محل الغاية متناول الصدر فيدخل أولا فلا حيث قال والتفصيل بلا دليل والوجه المذكور لهم وهو أنه إذا كان مشمولا كان اللفظ مثبتا للحكم فيها وفيما وراءها فذكرها يكون لاخراج ما وراءها غير تام إذ يقال لم لا يكون ذكرها لاخراج الكل منها وعما وراءها فان الحاصل تعليق الحكم ببعض المسمى فجاز كونه البعض الذي منه محل الغاية كما جاز كونه ما سواه ذكره المصنف (بل الادخال بالدليل من وجوب احتياط أو قرينة وهو) أي الدليل على الادخال (في الخيار كونه) أي الخيار شرع (للتروي وقد ضرب الشرع له) أي التروي (ثلاثة) من الايام بلياليها (حيث ثبت) التروي (كالبيع) فروى الحاكم في المستدرك وسكت عليه عن ابن عمر قال كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد أصابته في رأسه مأمومة فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار إلى ثلاثة أيام فيما اشتراه وأخرجه البيهقي عن ابن عمر سمعت رجلا من الانصار يشكو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يزال يغبن في البيوع فقال له إذا بايعت فقل لا خلابة ثم أنت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال إلى غير ذلك (والردة) فأخرج مالك في الموطأ عن عمر أن رجلا أتاه من قبل أبي موسى فقال له هل (١) من مغربة خبر قال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت

ثلاثة

أو على المكلفين فأما إذا كان بطريق القطع كما إذا قال انه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الامة لان الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة إليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له وللامة بطريق النص كقوله لا يجب علي ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لانه لا يخفى (قوله

---

(١) قوله هل من مغربة خبر مغربة بتشديد الراء المكسورة بين غين معجمة وباء موحدة أي هل من خبر جاء من بعيد يقال غرب في البلاد أمعن فيها وأبعد كتبه مصححه

ثلاثه أيام وأطعمتموه كل يوم رغيفا العسله بثوب ثم قال اللهم انى لم أحضر ولم آمر ولم أرض (لانها) أى الثلاثة (مظنة اتقانه) أى التروى اتقانا (تاما فالظاهر ادخال ماعين غاية) للتروى (دونها) أى ثلاثة أيام (وعلى هذا) البحث (انتفى بناء ايجاب) غسل (المرافق عليه) أى على كونه متناولا للصدر اذ ظهر ان لا أثر لكونه جزأ فى الدخول فى الحكم (وماقيل) أى وانتفى أيضا توجيه غير واحد من الحنفية والشافعية افتراض غسل المرافق بكونه مبنيا (على استعمالها) أى الى (للمعية) كما فى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم (بعد قولهم اليد) من رؤس الاصابع (الى المنكب) وانما انتفى (لانه) أى هذا القول (يوجب الكل) أى غسل اليد الى المنكب (لانه كاغسل القميص وكمه وغايته) أى ذكر المرافق حينئذ (كافراد فرد من العام) بحكم العام (اذهو) أى ذكر المرافق (تنصيص على بعض متعلق الحكم) وهو اليد (بتعليق عين ذلك الحكم) بذلك البعض (وذلك) أى وافراد فرد من العام بحكم العام (لايخرج غيره) أى غير ذلك الفرد عن حكم العام فكذا التنصيص على المرافق لا يقتضى اخراج ماوراءها من وجوب الغسل المتعلق بالايدى (ولو أخرج) التنصيص على الفرد منه غيره عن حكمه (كان) اخراجا (بمفهوم اللقب) وهو مردود فكذا هذا (وماقيل) أى وانتفى أيضا مامشى عليه صاحب المحيط رضى الدين وغيره فى توجيه افتراض غسل المرافق بما حاصله انه (لضرورة غسل اليد اذ لايتم) غسلها (دونه) اى غسل المرفق (لتشابك عظمى الذراع والعضد) وعدم امكان التميز بينهما فيتعين للخروج عن عهدة افتراض غسل الذراع بيقين غسل المرفق وانما انتفى (لانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل مالازمه) وهو طرف عظم العضد (بل) تعلق وجوب الغسل (باليد الى المرفق ومابعد الى لما لم يدخل) كما هو الفرض (لم يدخل جزآهما) أى الذراع والعضد (الملتقيان) فى المرفق (وماقيل) أى وانتفى أيضا توجيه افتراض غسل المرفق كما فى الاختيار من انه لما اشتبه المراد بغسل اليد الى المرفق (للاجمال) لان الى تستعمل للغاية وبمعنى مع (وغسله) المرفق صلى الله عليه وسلم (فالتحق) غسله (به) أى بغسل اليد الى المرفق (بيانا) لما هو المراد منه وانما انتفى (لان عدم دلالة اللفظ) يعنى وأيديكم الى المرافق على دخول المرفق فى الغسل (لايوجب الاجمال) فيما هو المراد بقوله الى المرافق ولاسيما (والاصل البراءة بل) الذى يوجب الاجمال (الدلالة المشتبهة) على المراد اشتباها لايدرك الابيان من المجمل وهى مفقودة هنا وحين كان الامر على هذا (فبقى مجرد فعله) صلى الله عليه وسلم (دليل السنة) كما العمل زفر بقوله (وما قيل) أى وانتفى أيضا توجيه افتراض غسل المرفق كما هو مذكور فى غير ما كتاب من كتب الحنفية بأن الغاية (تدخل) تارة كما فى حفظت القرآن من أوله الى آخره (ولا) تدخل أخرى كما فى قوله تعالى فنظرة الى ميسرة (فتدخل احتياطا) هنا لان الحدث متيقن فلا يزول بالشك وانما انتفى (لان الحكم اذا توقف على الدليل لايجب مع عدمه) أى الدليل والفرض انتفاء دليل الحكم الذى هو وجوب غسل المرفق فى الآية (والاحتياط العمل بأقوى الدليلين وهو) أى العمل بأقواهما (فرع تجاذبهما وهو) أى تجاذبهما (منتف) اذ لم يشتمل المتنازع فيه على دليلين يتنازعان فى غسل المرفق ايجابا ونفيا (وماقيل) أى وانتفى أيضا توجيه افتراض غسل المرافق كما ذكره بعضهم بأن قوله (١) الى المرفقين غاية (لمسقطين مقدر) حتى كأنه قال فاغسلوا أيديكم حال كونكم مسقطين المنكب الى المرفق وانما انتفى (لانه خلاف الظاهر بلا ملجئ) اليه اذ الظاهر تعلقه بالفعل المذكور (وماقيل) أى وانتفى أيضا توجيه وجوب غسل المرفق كما مشى عليه الشيخ قوام الدين الكاكى من ان الى المرافق (متعلق باغسلوا مع أن المقصود منه الاسقاط) أى فهو غاية لاغسلوا لكن لاجل اسقاط ماوراء المرفق عن حكم الغسل وانما انتفى (لانه) أى اللفظ (لايوجبه) أى هذا المراد (وكونه) أى الى المرافق

فان جهل) هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم * أحدها وهو المختار فى الاحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول والثانى انه يقدم الفعل لانه أبين وأوضح فى الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة والثالث انا نتوقف الى الظهور لتساويهما فى وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة

(١) الى المرفقين هكذا فى الاصول التى بيدنا والتلاوة الى المرافق كتبه مصححه

(متعلقاباغسلوامع ان المقصودمنه) أى اغسلوا (الاسقاط) عما وراء المرفق (لاوجبه) أى الاسقاط (عما فوق المرافق بل) انما وجب الاسقاط (عما قبله) أى المرافق (باللفظ مع انه) أى هذا التوجيه (بلا قاعدة والاقرب) من هذا كله أن لزوم غسلها (الاحتياط لثبوت الدخول وعدمه) أى الدخول (كثيرا ولم يروعنه صلى الله عليه وسلم قط تركه) أى غسل المرافق (فقامت قرينة ارادته) أى الدخول (من النص ظنا فاوجب) هذا التوجيه (للاحتياط) بالغسل (الا أن مقتضاه) أى هذا التوجيه (وجوب ادخالهما) أى المرفقين فى غسل اليدين (على أصلهم) أى الحنفية لانه ثبت بدليل ظنى لاافتراض دخولهما ولكن ظاهر كلامهم الافتراض وان أطلق بعضهم الوجوب عليه والحق أن اطلاق الوجوب عليه يجب أن يكون بالمعنى الحقيقى الاصطلاحى له ويجب أن يكون هو المراد من اطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن ثمة لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف فى ذلك والله تعالى أعلم (أو يثبت استقراء التفصيل) بين ما كان جزأ فيدخل والا فلا (فيحمل) الغاية (عليه) أى على التفصيل (عند عدم القرينة فى الآية) فتدخل افتراضا ان كان الاستقراء تاما قطعيا والشأن فى ذلك ❁ (مسئلة فى الظرفية) بأن يشتمل المجرور على متعلقه اشتمالا مكانيا أو زمانيا (حقيقة) كالماء فى الكوز والصلاة فى يوم الجمعة (فلزما) أى الظرف والمظروف (فى غصبته ثوبا فى منديل) لانه أقر بغصب مظروف فى ظرف وغصب الشئ وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف (ومجاز كالدار فى يده و) هو (فى نعمة) جعلت يده ظرفا للدار لاختصاصها بها منفعة وتصرفا والنعمة ظرفا له لغمرها اياه (وعم متعلقها مدخولها) حال كونها (مقدرة لا ملفوظة) وهذا العموم ثابت (لغة للفرق) لغة وعرفا (بين صمت سنة وفى سنة) فان الاول يفيد استيعاب السنة بالصوم والثانى يفيد وقوعه فيها وهو يصدق بوقوعه فى بعض يوم منها اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب ومما يرشد الى هذا قوله تعالى إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف فيه والنكتة فيه ان نصرة الله اياهم فى العقبى دائمة بخلاف النصرة فى الدنيا فانها انما هى فى أوقات لانها دار ابتلاء (فلم يصدق قضاء فى نيته آخر النهار فى طالق غدا) وصدق ديانة عند الكل (وصدق فى) طالق (فى غد) قضاء وديانة فى نيته آخر النهار عنده (خلافا لهما) فقالا يصدق ديانة لا غير لانه وصفها بالطلاق فى جميع الغد كالاول لان حذف لفظة فى مع ارادتها واثباتها سواء وحيث كان حذفها يفيد عموم الزمان فاثباتها كذلك ومن ثمة يقع فى اثباتها فى أول جزء من الغد عند عدم النية اتفاقا وله أن ذكرها يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها أعم من كونه متصلا بجزء آخر أو كله أولا وانما يعرف أحدهما من خارج لا مدلول اللفظ فاذا نوى جزأ من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لان ذلك الجزء من أفراد المتواطئ (وانما يتعين أول أجزائه) أى الغد (مع عدمها) أى النية (لعدم المزاحم) لسبقه بخلاف ما اذا لم يذكر ووصل الفعل الى الغد بنفسه فان المفاد حينئذ العموم من اللغة قطعا كما ذكرنا فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء (وتنجز نحو طالق فى الدار والشمس لعدم صلاحيته) أى كل من الدار والشمس (للاضافة) أى اضافة الطلاق اليه لانه تعليق معنى والتعليق انما يكون بمعدوم على خطر الوجود والمكان المعين وما فى معناه من الاشياء الثابتة ليس كذلك واذا بطل التعليق فقد خلا اللفظ فى المعنى عنه فيقع فى الحال (الا أن يراد) بقوله فى الدار (نحو دخولكها) أى فى دخولك الدار حال كون الدخول (مضافا) الى الدار وحذف اختصارا (أو) يراد به (الحل فى الحال) الذى هو الدخول مجازا (أو) يراد به (استعمالها) أى فى (فى المقارنة) أى بمعنى مع لان فى الظرف معنى المقارنة للظروف اذ من قضيته الاحتواء عليه فهو حينئذ (كالتعليق توقفا) كالمقارن مع مقارنه (لا)

والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله فالاخذ بالقول فى حقنا لاستبداده أى لاستقلاله وهو ظاهر فى اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال ❁ (الخامسة انه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل أمر بالاقتباس ويكذبه انتظاره الوحى وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع فى الرجم قلنا للالزام استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام قلنا فى أصول الشريعة وكلياتها) أقول اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء فيه ثلاث مذاهب حكاها الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أى كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن واستدل له فى المحصول

كالتعليق (ترتبا) كالمعلق على الشرط معه كما ذهب اليه البعض (فعنه) أى كونه كالتعليق توقفا لا ترتبا (لا تطلق أجنبية قال لها أنت طالق فى نكاحك) ثم تزوجها كما لو قال مع نكاحك لان ايجاب الطلاق المقارن للنكاح لغو والا لو كان كالتعليق ترتبا طلقت كما لو قال ان تزوجتك فأنت طالق هذا وحذف المضاف أو التجوز المذكور خلاف الظاهر ومن ثمة لم يصدق فيه قضاء وصدق ديانة لاحتمال اللفظ ثم على كل منهما لا يصلح الدخول ظرفا للطلاق على معنى أنه شاغل له لانه عرض لا يبقى فلا بد ان يصار الى أنه من قبيل المصدر المراد به الزمان كآتيك قدوم الحاج وخفوق النجم وهو شائع لغة أو الى استعارة فى للمقارنة للمناسبة المذكورة وعلى هذا فقد كان التحقيق ان يقال الا أن يراد نحو دخولكها أو الحل فى الحال اما على ارادة الزمان أو المقارنة بفى (وتعلق طالق فى مشيئة الله) بمشيئة الله كان شاء الله (فلم يقع) الطلاق (لانه) أى وقوعه فى مشيئة الله (غيب لاختصاصها) أى المشيئة بالله باضافتها اليه والاصل عدم الوقوع فيكون الحال عليه حتى يثبت الوقوع بطريقه (وتنجز) الطلاق فى أنت طالق (فى علم الله لشموله) أى علمه جميع المعلومات ألا انه بكل شئ محيط (فلا خطر) فى التعليق به (بل) التعليق به (تعليق بكائن) لانه لا يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان تعليقا بموجود فكان تنجيزا (وأورد) على هذا (فيجب الوقوع فى) أنت طالق (فى قدرة الله للشمول) أى لشمول القدرة جميع الممكنات (أجيب بكثرة ارادة التقدير) أى تقدير الله من قدرة الله (فكالمشيئة) أى فالحكم فيه حينئذ كالحكم فى مشيئة الله تعالى لانه تعالى قد يقدر شيأ وقد لا يقدر وكون هذا مما قدر وقوعه غيب عنا فلا يقع بالاحتمال (ودفع) هذا الجواب بانها (تستعمل بمعنى المقدور بكثرة أيضا وأجيب) هذا الدفع (بان المعنى به) أى بفى قدرة الله (آثار القدرة) على حذف مضاف (ولا أثر للعلم) لانه ليس بصفة مؤثرة (ودفع) هذا (باتحاد الحاصل من مقدور وآثار القدرة فلم يكن) فى قدرة الله بمعنى مقدور الله (كالمعلوم) فى علم الله فيقع به الطلاق كما أشار اليه فى التلويح قال المصنف (والوجه اذ كان المعنى على التعليق أن لا معنى للتعليق بمقدوره الا أن يراد وجوده فتطلق فى الحال أو) كان المعنى (على أن هذا المعنى ثابت فى جملة مقدوراته فكذلك) أى فتطلق فى الحال (كما قرره بعضهم فى علمه) بانه يصير المعنى أنت طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله (ويجاب باختيار الثانى) وهو ان المعنى أن هذا المعنى ثابت فى جملة مقدوراته (وبالفرق) بينه وبين فى علمه (بان ثبوته) أى طلاقها (فى علمه بثبوته فى الوجود وهو) أى ثبوته فى الوجود (بوقوعه بخلاف ثبوته فى القدرة فان معناه) أى ثبوته فى القدرة (أنه مقدور) أى فى قدرته تعالى وقوعه (ولا يلزم من كون الشئ مقدورا كونه موجودا تعلقت به القدرة) ومن ثمة يقال لفاسد الحال فى قدرة الله صلاحه مع عدم تحققه فى الحال (هذا حقيقة الفرق ولا حاجة الى غيره مما تقدم وأيضا المبنى) فيما يعتبر فى التركيب معلقا عليه (الحمل على الاكثر فيه استعمالا فلا يرد الثانى) وهو كون القدرة قد تكون بمعنى المقدور لان استعمالها بمعناه ليس بأكثر من التقدير (ولو تساويا لا يقع بالشك) هذا ولو أراد حقيقة قدرته تعالى يقع فى الحال ذكره فى الكافى (ولبطلان الظرفية لزم عشرة فى له عشرة فى عشرة) لان العدد لا يصلح ظرفا لنفسه لا يقال لما تعذر العمل بحقيقتها ينبغى أن يحمل على مجازه وهو معنى مع أو واو العطف كما هو قول زفر لان عند تعدد جهة المجاز لا يتعين واحد منها لعدم المرجح فيتعين الالغاء على أن الاصل فى الذمم البراءة فلا يجب المال بالشك نعم كما قال المصنف (الا ان قصد به) أى بفى (المعية) أى معنى مع (أو العطف) أى واوه (فعشرون لمناسبة الظرفية كليهما) أى المعية والعطف أما المعية فكما تقدم وأما العطف فلأن الواو للجمع والظرف يجمع المظروف فكان محتمل كلامه مع أن فيه تشديدا عليه فيحكم بما أراده منهما عليه وبينهما فرق فى بعض الصور يعلم قريبا

بكونه داخلا فى دعوة من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية والثانى لا اذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها ولو يراجع لنقل والثالث الوقف واختاره الآمدى وأما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبدا بشرع أصلا واختاره الآمدى والامام والمصنف وقيل بل كان متعبدا بذلك أى مأمورا بأخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعى فى المسئلة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله فى كتاب الاطعمة أصحهما الاول واختاره الجمهور وأبطل المصنف الثانى بثلاثة أوجه

(ومثله) أى عشرة فى عشرة فى بطلان الظرفية أنت (طالق واحدة فى واحدة) فيقع واحدة مالم ينو المعية أو العطف فان نوى أحدهما وهى مدخول بها وقع ثنتان وان كانت غير مدخول بها وقع واحدة فى نية العطف وثنتان فى نية المعية (وانما يشكل اذا أراد عرف الحساب) فى مثل له عشرة فى عشرة حيث قالوا يلزمه عشرة (لان مؤدى اللفظ حينئذ) أى حين أراد عرف الحساب (كمؤدى عشر عشرات) لان عرفهم تضعيف أحد العددين بعدد الآخر والفرض انه تكلم بعرفهم وأراده عالما به فصار كالو أوقع بلغة أخرى وهو يدريها فلا جرم أن قال زفر وباقى الائمة يلزمه مائة حتى لو ادعى المقر له مجموع الحاصل وأنكر المقر حلف انه ما أراده والله سبحانه أعلم

(أدوات الشرط أى تعليق مضمون جملة على أخرى تليها وحاصله) أى الشرط (ربط خاص ونسبتها) أى المعلق عليها (عليه) أى الشرط فى قولهم جملة شرطية (لدلالتها) أى المعلق عليها (عليه) أى الشرط (ويقال) لفظ الشرط أيضا (لمضمون) الجملة (الاولى) فقط (ومنه) أى هذا الثانى قولهم (الشرط معدوم على خطر الوجود) أى متردد بين أن يكون وأن لا يكون لا مستحيل ولا متحقق لا محالة لان الشرط للحمل أو المنع وكل منهما لا يتصور فيهما (وإن أصلها) أى أدوات الشرط (لتجردها له) أى الشرط (وغيرها) أى ان تكون الشرط (مع خصوص زمان ونحوه) وما فى التحرير شرح الجامع الكبير الاصل فى ألفاظ الشرط كلما والباقى ملحق بها غريب (واشترط) لغة (الخطر فى مدخولها) أى ان (ومدخول الاسماء الجازمة كمتى حتى امتنع إن أو متى طلعت الشمس أفعل) لان طلوع الشمس لا خطر فيه (الا لنكتة) من توبيخ أو تغليب أو غير ذلك كما هو مذكور فى علم المعانى وهذا الامتناع واقع لغة (لالانه) أى الخطر (شرط الشرط) مطلقا (وحاصله) أى الكلام فى إن (أنها انما وضعت لافادة التعليق كذلك) أى على ما هو على خطر الوجود (ولذا) أى ولكون الخطر ليس بشرط الشرط مطلقا (صح) الشرط (مع ضده) أى الخطر (فى اذا جاء غدا أكرمك) فان مجىء الغد محقق (لوضعها) أى اذا (كذلك) أى لافادة التعليق على ما هو محقق مقطوع به اذا كانت للشرط (الا لنكتة كاذا جاء زيد تفاؤلا) اذا كان مجيئه مطلوبا وهو على خطر الوجود وكقول عبد قيس بن خفاف

واستغن ما أغناك ربك بالغنى * (واذا تصبك) خصاصة فتجمل

(تنزيلا له) أى للخطر وهو اصابة الفقر والمسكنة اياه (محققا) أى منزلة الواقع (لعادة الوجود) لان من شيمه رد المواهب وحط المراتب (وتوطينا) للنفس على تحمل مشقة الفقر والفاقة والصبر عليها (لدفع الجزع عنده) أى عند وقوعه فيأمن من مفاجأة المكروه (وتخصيصهم) أى المشايخ (تفريع ان لم أطلقك فطالق لا تطلق الا بآخر حياة أحدهما) أى الزوجين اذا لم يطلقها من عقب التعليق الى وقتئذ (على الصحيح فى موتها للتنبيه على انه) أى الشرط (العدم مطلقا) أى أن لا يطلقها أبدا وهو لا يتحقق الا باليأس من الحياة من غير تطليقها من عقب التطليق الى هذا الحين فاذا بقى من حياة أحدهما مالا يسع التطليق بلفظ تام فذلك القدر صالح لوقوع الطلاق فيقع لوجود الشرط والمحل وقيد بقوله على الصحيح فى موتها احترازا عن رواية النوادر انها لا تطلق فى موتها لانه قادر على تطليقها وانما عجز بموتها وصار كان دخلت الدار فأنت طالق يقع عونه لا بموتها ووجه التسوية بينهما كما هو الظاهر قد عرف وليست هذه كمسئلة الدخول لانه يمكنه بعد موتها فلا يتحقق اليأس بموتها ثم ان كان هو الميت ورثته بحكم الفرار ان كانت مدخولة ولا ترثه ووجب لها نصف المهر ولا عدة عليها ان كانت غير مدخولة وان كانت هى الميت لم يرثها وكان عليه نصف المهر ان لم يكن دخل بها والا فتمامه كما عرف ثم تخصيصهم مبتدأ خبره (لدفع وهم الوقوع بسكوت يسعه) الطلاق بعد هذا التعليق (كما هو) الحكم (فى متى) لم أطلقك فأنت طالق لاضافته الطلاق الى زمان خال عن تطليقها فان متى ظرف زمان وبمجرد سكونه

أحدها أنه كان ينتظر الوحى مع وجود تلك الاحكام فى شرع من تقدمه والثانى انه كان لا يراجع كتبهم ولا اخبارهم فى الوقائع الثالث ان أمته لا يجب عليها المراجعة أيضا وهذه الوجوه ذكرها الامام وهى ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما فى قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وليس المراد أخذ ذلك منهم لان التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره واعترض الخصم بانه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما ترافع اليه اليهود فى زنا المحصن والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لالزام اليهود فانهم أنكروا أن يكون فى التوراة أيضا وجوب الرجم (قوله واستدل) أى استدل الخصم بآيات دالة على انه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وشرعهم

وجد الزمان المضاف اليه فيقع (فقد تضمن) هذا الكلام (مسئلتها) أى متى (ومنها) أى ومن أحكامها أنه اذا قال (أنت طالق متى شئت لا يتقيد) تفويض المشيئة اليها (بالمجلس فلها مشيئة الطلاق بعده) أى المجلس لانها باعتبار ابهامها تعم الازمنة بخلاف ان شئت ﴿مسئلة اذا الزمان ما أضيفت اليه) كقوله تعالى والليل (اذا يغشى) أى وقت غشيانه على أنه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولذا منع المحققون كونه حالا من الليل وان ذهب اليه ابن الحاجب لانه يفسد تقييد القسم بذلك الوقت أيضا (وتستعمل للمجازاة) أى للشرط على خلاف أصلها فان أصلها أن تكون ظرف زمان ما أضيفت اليه من الجمل (داخلة على محقق) كما هو الاصل فيها حينئذ (وموهوم) لنكتة كما سبق (وتوهم أنه) أى دخولها على موهوم (مبنى حكم فخر الاسلام أنها حينئذ حرف فدفع بجوازه) أى دخولها على موهوم (للنكتة) وهذا التوهم ودفعه وقع اللتفتازانى قال المصنف (وليس) هو مبناه (وكلامه) أى فخر الاسلام ما مختصره (يجازى بها ولا) يجازى بها (عند الكوفيين واذا جوزى) بها (سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط ثم قال) فخر الاسلام (لا يصح طريق أبى حنيفة الا أن يثبت انها قد تكون حرفا بمعنى الشرط) مثل ان وقد ادعى ذلك أهل الكوفة (ثم أثبته) أى فخر الاسلام كونها حرفا بمعنى الشرط (بالبيت واذا تصبك خصاصة فتحمل (فلاح أن المبنى) أى مبنى قول فخر الاسلام انها حرف (كونها اذن لمجرد الشرط وهو) أى وكونها كذلك مبنى (صحيح) لدعوى حرفيتها (لان مجرده) أى الشرط (ربط خاص وهو من معانى الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما) كالكاف المفردة وقد بل وفعلا أيضا كعلى وعن (بل الوارد) ورودا صحيحا (منع سقوطه) أى الزمان عنها اذا جزم بها (والجزم لا يستلزمه) أى كونها حرفا ولا منافاة بين الجزم بها وبين دلالتها على الزمان (كمتى وأخواتها وهو) أى وكونها يجازى بها مع عدم سقوط دلالتها على الزمان (قولهما وعليه) أى كونها للشرط مع دلالتها على الزمان (تفرع الوقوع فى الحال عندهما فى اذا لم أطلقك فطالق وكان عنده) أى وهى كان عند أبى حنيفة فلا تطلق فى هذه الصورة حتى يموت أحدهما وهذا اذا لم يكن له نية فأما اذا نوى الوقت أو الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ذكره غير واحد وتعقبه شيخنا المصنف بانه يجب على قولهما اذا أراد معنى الشرط ان لا يصدقه القاضى لظهورها عندهما فى الظرف فارادة الشرط فقط خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء بل يصح ديانة لا غير (والاتفاق على عدم خروج الامر عنها فى أنت طالق اذا شئت) اذا قامت من المجلس عن غير مشيئة (لشك الخروج بعد تحقق الدخول عنده) أى أبى حنيفة (لجواز عدم المجازاة كقوله فى اذا لم أطلقك) فأنت طالق فانه قال الاصل عدم وقوع الطلاق فلا يقع عقب تعليقه بالشك لجواز كونها سقط الوقت عنها فصارت كان والملخص ان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك واستشكله شيخنا المصنف وقال مقتضى الوجه أن على قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج وكذا اذا علم انه نوى ولم تدر نيته لعارض عراه وأما اذا عرفت بان استفسر فقال أردت الزمان فيجب ان يصدق على قولهما ولا يخرج الامر من يدها وكذا على قوله لانه مقر على نفسه وان قال أردت الشرط صدق على قوله ولا يصدق على قولهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه والله سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة لو للتعليق فى الماضى مع انتفاء الشرط فيه) أى الماضى (فيمتنع الجواب المساوى) للشرط فى العموم كلو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لاستلزام انتفاء السبب انتفاء مسببه المساوى له (فدلالته) أى لو (عليه) أى امتناع الجواب المساوى دلالة (التزامية ولا دلالة) للو (فى) الجواب (الاعم) من الشرط (الثابت) امتناعه (معه) أى الشرط (وضده) أى ومع ضد الشرط

من جملة الهدى وقوله تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة فى الاشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى أصول الديانات والكليات الخمس أى حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض قال

﴿الباب الثانى فى الأخبار وفيه فصول﴾

﴿الاول فيما علم صدقه وهو سبعة * الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة أو الاستدلال * الثانى خبر الله تعالى والا لكنا فى بعض الاوقات أكمل منه تعالى * الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه * الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة * الخامس خبر جمع عظيم عن أحوالهم * السادس الخبر المحفوف بالقرائن * السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغا أحالت العادة

(كالو لم يخف لم يعص) فان عدم المعصية مع القدرة عليها قد يكون للخوف وقد يكون للحياء والمهابة والاجلال فلا يلزم من انتفاء عدم الخوف المعصية (غير انها) أى لو (لما استعملت) شرطا فى المستقبل (كان تجوزا) كما فى قوله تعالى وليخش الذين (لو تركوا من خلفهم) ذرية ضعافا خافوا عليهم أى وليخش الله الذين ان شارفوا أن يتركوا وأول هكذا لان الخطاب للاوصياء وانما يتوجه اليهم قبل الترك لانهم بعده أموات (جعلت له) أى الشرط كان (فى قوله لو دخلت عتقت فتعتق به) أى بالدخول (بعده) أى قوله ذلك (فعن أبى يوسف) أنت طالق (لو دخلت كان دخلت) فلا تطلق مالم تدخل (صونا عن اللغو عند الامكان) ولو قدم الشرط فقال لو دخلت الدار فأنت طالق يقع فى الحال عند أبى الحسن لان جواب لو لا يدخل فيه الفاء وذكر القاضى أبو عاصم العامرى أنها لا تطلق مالم تدخل لانها لما جعلت بمعنى ان جاز دخول الفاء فى جوابها ذكره القاآنى وعلى هذا مشى التمرتاشى وهو أوجه (بخلاف لولا) لانه لامتناع الثانى لوجود الاول ليس غير فلا تطلق فى أنت طالق لولا حسنك أو أبوك) أى موجود (وان زال) الحسن (ومات) الاب لجعله ذلك مانعا من وقوع الطلاق ﴿ (مسئلة كيف أصلها سؤال عن الحال ثم استعملت للحال فى انظر الى كيف تصنع) كما حكاه قطرب عن بعض العرب أى الى أى حال صنعته (وقياسها الشرط جزما) اقترنت بما أولا (كالكوفيين) وقطرب بناء على انها للحال والاحوال شروط والاصل فى الشرط الجزم وقيل بشرط اقترانها بما ولم يجوزه سائر البصريين الا شذوذا (وأما) كونها للشرط (معنى فاتفاق) لان الربط لها موجود لكن عليه ان يقال هذا لا يدل على انها للشرط لان الربط المعنوى أعم من أن يكون للمجازاة وغيرها ألا ترى أنه موجود فى نحو حين يقوم أقوم ولا يدل على أن حينا للمجازاة بل هو ظرف محض يقع فيه الفعلان قالوا وفعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفقى اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس أذهب بالاتفاق قيل ولهذا لم تجزم عند البصريين لمخالفتها أدوات الشرط فى هذا الشرط فان أدواته مطلقة فى هذا فيكونان فيها متفقين نحو ان تعد نعد ومختلفين نحو ان تقم أقعد ولكن فى كون هذا مانعا من الجزم ما فيه قالوا ومن وردها شرطا ينفق كيف يشاء يصوركم فى الارحام كيف يشاء فيبسطه فى السماء كيف يشاء وجوابها فى ذلك كله محذوف لدلالة ما قبلها قال ابن هشام وهذا يشكل على اطلاقهم ان جوابها يجب مماثلته لشرطها اه لان التقدير كيف يشاء ان ينفق ينفق كيف يشاء أن يصوركم يصوركم كيف يشاء أن يبسطه يبسطه اللهم الا أن يقال الشرط هنا لما كان مقيدا بمماثل للجزاء كان فى معنى المماثل له ولا يعرى عن تأمل (وما قيل لكنها) أى الحال التى يدل عليها (غير اختيارية كالسقم والكهولة فلا يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما) نحو كيفما تصنع اصنع كما فى التلويح قال المصنف (ليس بلازم فى الشرط ضده) أى ضد الاختيار (ولا هو) أى الحال الغير الاختيارى (فى كيف كان تمريض زيد وكيف تجلس أجلس) يعنى لا نسلم ان الشرط يلزم كون فعله اختياريا وهو ضد غير الاختيارى ولا نسلم لزوم غير الاختيارى فانه يقال كيف كان تمريضك زيدا من الاستفهامية عن الحال وكيف تجلس اجلس فى المستعملة شرطا بلا زيادة ما ولا هو غير اختيارى ذكره المصنف (وعلى الحالية التفريع فطالق كيف شئت تعليق للحال) أى لحال الطلاق أى صفته (عندهما) أى أبى يوسف ومحمد (بمشيئتها فى المجلس واذ لا انفكاك) للطلاق عن كيفية ككونه رجعيا أو بائنا بينونة خفيفة أو غليظة بمال أو دونه الى غير ذلك (تعلق الاصل) أى أصل الطلاق (بها) أى كان تعليق وصف الطلاق بمشيئتها تعليقا لاصله بها أيضا (غير متوقف) تعلق الاصل بمشيئتها أيضا (على امتناع قيام العرض بالعرض كما ظن) لان الطلاق عرض فكان التعليق على صفة ممتنعا فكان به نفسه والظان صدر الشريعة (لانه) أى قيام العرض بالعرض (بالمعنى المراد هنا وهو النعت) أى

الاختصاص

تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام وهو يطلق على اللسانى والنفسانى والخلاف فى أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى أو عكسه كالخلاف فى الكلام وقد عرفه المصنف فى تقسيم الالفاظ بأنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا * ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر فى الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذى لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذى ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا أو غير مطابق فانه ليس بصدق

الاختصاص الناعت (غير ممتنع) انما الممتنع قيامه به بمعنى حلوله فيه كما عرف فى الكلام فلا يقع شئ مالم تشأ فاذا شاءت فالتفريع ماسيأتى (وعنده) أى أبى حنيفة (يقع) واحدة (رجعية) فى المدخول بها اذا لم تكن مسبوقة بأخرى فى الامة وثنتين فى الحرة بمجرد قوله ذلك (ويتعلق صيرورتها بائنة وثلاثا) بمشيئتها (تخصيصا بالعقل لما لابد منه) لان تفويض وصف الشئ اللازم لوجوده فرع وجوده وحيث كان لا يوجد الاعلى نوع من أنواع ذلك الوصف الكلى تعين أدناها محققا لوجوده وكان المفوض ماسواه وأدنى أوصاف الطلاق فى حق المدخول بها اذا كان الحال على ماذكرنا الوحدة الرجعية فتلزم ثم ان قالت شئت بائنة أو ثلاثا وقد نوى الزوج ذلك يصير ذلك للمطابقة وان شاءت أحدهما والزوج على العكس استمرت رجعية لانه لغت مشيئتها لعدم الموافقة فبقى ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل فى جعله بائنا أو ثلاثا ولو لم تحضره نية لاذكره فى الاصل ويجب أن تعتبر مشيئتها على اختلاف الاصلين أما على أصله فلا قامته اياها مقام نفسه وهو لو أوقع رجعيا يملك جعله بائنا وثلاثا عنده فكذا المرأة وأما على أصلهما فلتفويضه أصل الطلاق اليها على أى وصف شاءت وأما فى حق غير المدخول بها فكما قال (فلزم فى غير المدخولة البينونة) بواحدة لا الى عدة ضرورة كونها غير مدخول بها (فتعذر المشيئة) لانتفاء محليتها (ومثله) أى أنت طالق كيف شئت (أنت حر كيف شئت) فعندهما لا يعتق مالم يشأ فى المجلس وعنده يعتق فى الحال ولا مشيئة له ۞ (مسئلة قبل وبعد ومع متقابلات لزمان متقدم على ما أضيفت اليه) فى قبل (ومتأخر) فى بعد (ومقارن) فى مع (فهما) اى قبل وبعد (باضافتهما الى) اسم (ظاهر صفتان لما قبلهما والى ضميره) أى الاسم الظاهر صفتان (لما بعدهما لانهما خبران عنه) أى عما بعدهما والخبر فى المعنى وصف للمبتدا (فلزم واحدة فى طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لفوات المحلية للمتأخرة) أى الطلقة المتأخرة وهى المضاف اليها قبل لبينونتها بالاولى لا الى عدة (وثنتان فى قبلها) واحدة (لان الموقع ماضيا يقع حالا) لانه بعد وقوعه لا يمكن رفعه فيبقى الى الحال وهو لا يملك الاسناد الى الماضى ويملك الايقاع فى الحال فيثبت ما يملكه ويلغو ما لا يملكه (فيقترنان كمع واحدة) أو معها واحدة وعن أبى يوسف فى معها واحدة يقع واحدة والصحيح أنه كمع واحدة (وعكسهما) أى لزوم واحدة فى طالق واحدة قبل واحدة ولزوم ثنتين فى قبلها واحدة (فى بعد واحدة وبعدها) واحدة فتطلق ثنتان فى طالق واحدة بعد واحدة لايقاعه واحدة موصوفة بانها بعد أخرى ولا قدرة على تقديم مالم يسبق الموجود على الموجود فيقترنان بحكم أن الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال وواحدة فى طالق واحدة بعدها واحدة لايقاعه واحدة موصوفة ببعدية أخرى لها فوقعت الاولى ولا تلحق الثانية لعدم قيام العدة (بخلاف المدخولة والاقرار فثنتان مطلقا) أى أضيف قبل وبعد فيهما الى ظاهر أو ضميره وهذا تبع لما فى التلويح والامر كذلك فى المدخولة لانها لا تبين بالاولى فتلحقها الثانية فى العدة ثم استشكل وقوعهما فى واحدة قبل واحدة لان كون الشئ قبل غيره لا يقتضى وجود غيره وأجيب بالمنع ثم يقتضيه ظاهرا لا قطعا والعمل بالظاهر واجب ما أمكن وقد أمكن هنا كما للفظ مشعر به فيتعين وأما فى الاقرار فليس كذلك فيما اذا كان قبل مضافا الى الظاهر ففى المبسوط قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل نعت للمذكور أولا فكأنه قال قبل درهم آخر يجب على ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا أى قبله درهم قد وجب على ولو قال درهم بعد درهم أو بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب على أو بعده درهم قد وجب على لا يفهم من الكلام الا هذا والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة عند للحضرة) الحسية نحو فلما رآه مستقرا عنده والمعنوية نحو قال الذى عنده علم من الكتاب (وهو) أى وكون المال حاضرا عند المقر (أعم من الدين) أى كونه دينا فى ذمته (والوديعة)

ولا كذب والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ماليس بمطابق مطلقا * الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام * الاول الخبر الذى علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباء والعلم به إما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وإما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم * الثانى خبر الله تعالى والا لكان فى بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الاول فانا علمنا أولا وقوع المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر * الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد فى حصول العلم به هو دعواه الصدق فى كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى قال فى المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم

أى أو كونه مودعا فى يده فمن هذه الحيثية لا يثبت أحدهما بعينه باطلاق العندية (وانما تثبت) الوديعة (باطلاقها) أى عند (كعندى ألف) لمعنى أخرأعنى (لأصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره معها) أى عند لكونه على خلاف الاصل ولم يتوقف كونه وديعة على ذكرها لانها ليست على خلافه وهى أدنى مؤدى اللفظ فتعينت حيث لا معين قطعى يعين غيرها ۞ (مسئلة غير) اسم متوغل فى الابهام (صفة) وهو الاصل فيه (فلا يفيد حال ما أضيفت اليه كجاء رجل غير زيد واستثناء) وهو عارض عليه (فيفيده) أى حال ما أضيفت اليه (ويلزمها) أى غيرا اذا كانت استثناء (اعراب المستثنى كجاؤا غير زيد أفادت عدمه) أى المجىء (منه) أى زيد وتعين نصبها لتعينه المستثنى لو كان بالا وعلى هذا القياس كما هو معروف فى فنه (فله درهم غير دانق) برفع غير (يلزمه) الدرهم (تاما) لان غيرا حينئذ صفة لدرهم فالمعنى درهم مغاير للدانق وهو بالفتح والكسر قيراطان كذا فى المغرب (وبالنصب) يلزمه درهم (ينقصه) أى الدانق منه لانه حينئذ استثناء فالمعنى درهم الا دانقا (وفى دينار غير عشرة) من الدراهم (بالنصب كذلك) أى ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم ويلزمه الباقى هذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف (وتام) أى ويلزمه دينار كامل (عند محمد للانقطاع) أى لانه استثناء منقطع (لشرطه) أى محمد (فى الاتصال الصورة والمعنى) أى التجانس الصورى والتجانس المعنوى بين المستثنى منه والمستثنى والدرهم ليس بمجانس للدينار صورة (واقتصرا) أى أبو حنيفة وأبو يوسف (عليه) أى التجانس الصورى بينهما شرطا فى الاتصال (وقد جمعهما) أى الدرهم والدينار التجانس المعنوى وهو (الثمنية فالمعنى ما قيمته دينار غير عشرة) فكان متصلا فلزمه من قيمة الدينار ما سوى العشرة والله سبحانه أعلم وهذا آخر ما تيسر من الكلام فى شرح ما تضمنته المقالة الاولى والله تعالى المسؤل فى تيسير شرح ما اشتملت عليه المقالة الثانية على الوجه الاوجه والاولى وان ييسرنا لليسرى ويجنبنا العسرى ويرزقنا العافية فى الآخرة والاولى آمين

۞ (المقالة الثانية فى أحوال الموضوع وعلمت) اجمالا فى المقدمة (ادخال بعضهم) كصدر الشريعة (الاحكام) فى الموضوع وذكرنا ثمة ما ظهر لنا فيه (فانكسرت) أى اشتملت هذه المقالة بسبب هذا الادخال (على خمسة ابواب) فى الاحكام وفى أدلة الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس

۞ الباب الاول فى الاحكام وفيه أربعة فصول ۞

فى الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه ۞ (الفصل الاول) فى الحكم (لفظ الحكم) الشرعى (يقال للوضعى) أى للخطاب الوضعى (قوله) أى الله تعالى (النفسى جعلته) أى كذا ككشف العورة فى حالة السعة (مانعا) من صحة الصلاة (أو) جعلت كذا (علامة على تعلق الطلب) لفعل أو ترك من المكلف وقتئذ (كالدلوك والتغير) فان دلوك الشمس هو زوالها وقيل غروبها والاول الصحيح كما نطق به غير ما حديث دليل على طلب اقامة الصلاة من المكلفين وتغيرها للغروب دليل على طلب ترك غير الوقتية من المكتوبات (أو) علامة على (الملك أو زواله) كالبيع فانه علامة على ملك المشترى المبيع والبائع الثمن وعلى زوال ملك البائع عن المبيع وزوال ملك المشترى عن الثمن وقد علم من هذه الجملة توجيه تسمية هذا القسم الخطاب الوضعى لان متعلقه وضع الله تعالى أى بجعله (ففى الموقوف عليه الحكم) أى الذى وضع لحكم فيكون ذلك الحكم موقوفا عليه (مع ظهور المناسبة) بين ما وضع وحكمه (الباعثة) لشرعية الحكم لذلك الموضوع (وضع العلية) كالقصاص للقتل العمد العدوان وستعلم المراد من المناسبة فى بحث العلة ان شاء الله تعالى (والا) لو لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة (مع الافضاء فى الجملة) الى ذلك الحكم (وضع السبب) كملك النصاب للزكاة (ومعه) أى وما كان مع الحكم

عمدا واتفقوا على جوازه فى حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهوا ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان أراد الصدق فى الاحكام وهو الذى يقتضيه كلام الامام فى المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم * الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتى هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره فان أراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذى صرح به الآمدى هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وان أراد بالحجة ما يجب العمل به فسلم لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعا به لان أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية * الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شئ من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز أن يكون كلها كذبا كما قاله فى المحصول أى بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعا وليس المراد ان انقطع

(جعله) أى الكائن معه (دلالة عليه) أى الحكم (العلامة) كالاوقات للصلاة (وفى اعتباره) أى الموقوف عليه (داخلا فى المفعول وضع الركن فان لم ينتف حكم المركب بانتفائه) أى الموقوف عليه الداخل فيه (شرعا فالزائد) أى فهو الركن الزائد (كالاقرار فى الايمان على رأى) لطائفة من مشايخنا (والا) فان انتفى حكم المركب بانتفائه شرعا (فالاصلى) أى فالركن الاصلى كالقيام حالة القدرة عليه فى الصلاة (وغير الداخل) أى والموقوف عليه غير الداخل فى المفعول (الشرط وقد يجامع) الشرط (السبب مع اختلاف النسبة كوقت الصلاة) فانه شرط بالنسبة الى الاداء سبب بالنسبة الى وجوب الاداء (على ما فيه مما سيذكر) فى الفصل الثالث (وعلى أثر العلة) أى والحكم يقال أيضا على أثر العلة (كنفس الملك) فانه أثر العلة التى هى البيع وقد يعبر عنه بأثر فعل المكلف (ومعلوله) أى ويقال أيضا على معلول أثر العلة مثل (اباحة الانتفاع) بالمملوك بالبيع فانها معلولة للملك (وعلى وصف الفعل) أى ويقال أيضا على وصف فعل المكلف حال كونه (أثر الخطاب) الذى هو الايجاب والتحريم (كالوجوب والحرمة) فانهما أثر الايجاب والتحريم وقوله (أولا) عطف على أثر الخطاب أى أو غير أثره (كالنافذ واللازم وغير اللازم كالموقوف عنده) أى أبى حنيفة اذا لم يحكم بلزومه قاض يرى ذلك ثم فى التلويح التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك اه وهذا ظاهر فى أن اطلاقه على كل حقيقة ويظهر انه حقيقة فى الخطاب مجاز فيما عداه وكيف والاشتراك والمجاز اذا تعارضا قدم المجاز عليه (ويقال) الحكم أيضا (على التكليفى خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا) فالخطاب يأتى الكلام فيه وخرج بالمتعلق بأفعال المكلفين من القلبية والجارحية المتعلق بذات الله تعالى وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو الحى القيوم الآية ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وبما بعده نحو والله خلقكم وما تعملون على ما قيل كما يأتى والمراد بالطلب أعم من أن يكون للفعل أو الترك حتما أولا وبالتخيير التخيير بينهما التساوى بينهما وهو الاباحة (فالتكليفى) أى فاطلاقه على ما هذا شأنه (تغليب) اذ لا تكليف فى الاباحة بل ولا فى الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور كما سيأتى (ولو أريد) بالتكليفى التكليفى (باعتبار الاعتقاد) حتى ينتفى التغليب للتكليف باعتقاد هذه على ما هى عليه (فلا تخيير) حينئذ فيجب اسقاطه من التعريف لئلا يخل به (وهو) أى ذكر الطلب (أوجه من قولهم بالاقتضاء اذ كان) الخطاب (نفسه) أى الاقتضاء لانه يصير المعنى خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالخطاب أو التخيير نعم ان أريد بالاقتضاء الطلب فلا بأس (والاوجه دخول) الحكم (الوضعى فى الجنس) للتكليفى وهو الخطاب (اذا أريد) التعريف (للاعم) أى للحكم الاعم من كل منهما (ويزاد) فى تعريفه بما سبق (أو وضعا الا ما قيل لا) يزاد أو وضعا لا دخاله فانه داخل فيه بدونه (لان وضع السبب الاقتضاء) الفعل (عنده) أى السبب فمعنى كون الدلوك سببا أو دليلا للصلاة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازى واختاره السبكى وممن أشار الى توجيهه بهذا القاضى عضد الدين وانما نفاه المصنف (لتقدم وضعه) أى السبب (على هذا الاقتضاء ولخالصة نحو نفس الملك ووصف الفعل) فانهما من الوضعى ولا اقتضاء فيهما فلا يعم الاقتضاء جميع أقسام الوضعى لكن على هذا أن يقال هذا انما يضر أن لو كان اطلاق الوضعى على كل من هذين حقيقة والظاهر انه ليس كذلك كما ذكرنا آنفا فى الاول كفاية فان قيل الوضعى ليس بحكم بل هو علامة له فلا يحتاج تعريف مطلق الحكم الى زيادة أو تأويل يدخله فيه بل يتعين عدم ذلك فالجواب منع كون الوضعى الذى هو معنى قوله النفسى جعلت كذا سببا أو شرطا

بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك اذا أخبر كل واحد منهم عن شئ لم يخبر به صاحبه * السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدى وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه * السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفى الاصطلاح كل خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب (فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله فى المحصول * أحدها اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق أنه يكون تصديقا ان كان فى أمر دينى لم يتقدم بيانه أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان فى أمر دنيوى وعلمنا أنه

أومانعا بكذاليس بحكم على انه لو اصطلح مصطلح عليه قيل له (واخراجه) أى الوضعى منه (اصطلاحا ان لم يقبل المشاحة يقبل قصور ملحظ وضعه) أى الاصطلاح وفيه مافيه (والخطاب) جار (على ظاهره على تفسيره) اصطلاحا (بالكلام الذى بحيث يوجه الى المتهيئ لفهمه) فخرج نحو النائم والمغمى عليه (لان النفسى بهذه الحيثية فى الازل وكونه) أى الخطاب (توجيه الكلام) نحو الغير للافهام معنى (لغوى) له وهو هنا مرادبالمعنى الاصطلاحى لا اللغوى (والخلاف فى خطاب المعدوم) فى الازل (مبنى عليه) أى تفسير الخطاب (فالمانع) كونه مخاطبا (يريد الشفاهى التنجيزى اذ كان معناه توجيه الكلام وهو صحيح اذ ليس موجها اليه فى الازل (والمثبت) كونه مخاطبا (يريد الكلام بالحيثية ومعناه قيام طلب) لفعل أو ترك (ممن سيوجد ويتهيأ) له فالخلاف حينئذ لفظى وسيعاد صدر الفصل الرابع (واعتراض المعتزلة) على هذا التعريف لمطلق الحكم (بأن الخطاب قديم عندكم) لقولكم بأنه كلامه تعالى وقدم كلامه (والحكم حادث) لانه يقال فيما تنجس من الاشربة الطاهرة (حرم شربه بعد أن لم يكن حراما) اذ التحريم من الاحكام الشرعية وقد ذكر بأنه لم يكن ثم كان وكل مالم يكن ثم كان فهو حادث الى غير ذلك (مدفوع بأن المراد) به (تعلق تحريمه) فالموصوف بالحدوث التعلق (وهو) أى التعلق (حادث والتعلق يقال) مشتركا لفظيا (به) أى بهذا المعنى وهو التعلق الحادث (وبكون الكلام له متعلقات وهو) أى هذا المعنى (أزلى وباعتباره) أى هذا المعنى (أوردوا الله خلقكم وما تعملون) على تعريف مطلق الحكم اذا لم يذكر فيه بالاقتضاء والتخيير كما فعل الغزالى لصدقه عليه مع أنه ليس بحكم فلا يكون مانعا (فاحترس عنه بالاقتضاء الى آخره) لانه ليس فيه اقتضاء لفعل المكلفين ولا تخيير لهم فيه بل انما هو اخبار عنهم وعن أفعالهم بخلقها الله تعالى (وأجيب أيضا) عن هذا الايراد (بمراعاة الحيثية) فى المكلفين (أى من حيث هم مكلفون) والخطاب فى هذه الآية لم يتعلق بأفعالهم من حيث هى أفعال مكلفين لشموله جميع أولاد آدم وأعمالهم بل وسائر الحيوانات وأفعالها ان جعل من باب التغليب (وعلى هذا) الجواب (فبالاقتضاء الى آخره لبيان واقع الاقسام) لا للاحتراز عن شئ (فيسلم حد الغزالى المتروك منه ذلك) الا أنه كما قال الشريف وقد يقال يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا لا يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعى اتفاقا (واورد) على التعريف أيضا الحكم (المتعلق بفعل الصبى من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية فى ذمته) كقيمة ما أتلفه لغيره من الاموال فان كلا من هذه حكم شرعى غير متعلق بفعل مكلف فلا يكون جامعا (وقولهم) فى جواب هذا الايراد (التعلق) لهذه الاحكام المتوهم كونه بفعل الصبى ليس كذلك بل انما هو (بفعل وليه) فيجب على وليه أداء الحقوق من ماله (دفع بأنه) أى المتعلق بفعل وليه (حكم آخر) مرتب عليه لا عينه وبأنه لا يصح فى جواز بيعه وصحة صومه وصلاته وكونها مندوبة (فيجب أن يقال) مكان المكلفين (العباد) ذكره صدر الشريعة (وأجيب بمنع تعلق به) أى بفعل الصبى وانما التعلق بماله أو ذمته (والصحة والفساد) حكمان (عقليان للاستقلال) العقل (بفهم مطابقة الامر) أى موافقة الفعل أمر الشارع التى هى معنى الصحة (وعدمها) أى موافقة الفعل أمر الشارع (١) التى هى معنى البطلان كما هما تفسيراهما عند المتكلمين أو على وجه يندفع به القضاء أولا يندفع كما هما تفسيراهما عند الفقهاء (وان استعقبا) أى الصحة والفساد (حكما) هو الاجزاء أو ترتب الاثر فى الصحة وعدمهما فى الفساد اذ العقل مستبد مثلا بمعرفة كون الصلاة مشتملة على شرائطها أولا على كلا الرأيين حكم الشارع بكونها صحيحة أولا (أو) هما حكمان (وضعيان) وضع الشارع الصحة للاجزاء أو اندفاع القضاء فى العبادة ولترتب الاثر فى المعاملة والفساد لعدم ذلك (وكون صلاته) أى الصبى (مندوبة أمر وليه بأمره) بها الما صح

ابن

عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به * الثانى اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به فى العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه * الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لان العادة فى المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل * الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشئ * الخامس تمسك جماعة فى القطع بالخبر بأن العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد قال * (الاولى أنه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضى لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية

(١) التى هى الخ كذا فى الاصول التى بيدنا والمناسب الذى هو الخ لانه وصف العدم كما هو ظاهر كتبه مصححه

ابن خزيمة وغيره عنه صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها وما ذاك فيما نظهر الا لمتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى (لاخطاب الصبي بها ندبا) لان الامر بالامر بالشئ ليس أمرا بذلك الشئ على ما هو المختار كما تقدم (وترتب الثواب له) أى للصبي على فعلها على وجهها (ظاهر) فانه ليس من لوازم التكليف بل لان من فضله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملا فان قيل الحكم الثابت بالسنة أو الاجماع أو القياس لافعال المكلفين شرعي وهو غير داخل فى تعريف الحكم لانه ليس حكم الله تعالى بل حكم رسوله أو أهل الاجماع قلنا ممنوع غاية الامر أن حكم النبي دليل حكمه تعالى وكاشف عنه وكذا الباقى فلاجرم أن قال (والحكم الثابت بما سوى الكتاب داخل) فى حكمه تعالى (لانه) أى الحكم الثابت بأحد هذه (خطابه تعالى والثلاثة كاشفة) ثم قال واعلم انه قد ذكر بعض الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع لانه يظهر الحكم الثابت فى الاصل بالسنة أو الاجماع فى الفرع بخلافهما ودفع بأنهما أيضا مظهران باعتبار أن الحكم هو القائم بالنفس فهى كلها مظهرة ولا فرق الا باعتبار أن القياس يظهر بواسطة اظهاره تناول السنة أو الاجماع فالكل مظهر بالذات وبواسطة وحينئذ صح أن الكل مثبتة وهم صرحوا بأن السنة مثبتة فتصريحهم بأنها مثبتة مع العلم بأنها كاشفة ومظهرة بيان أنها باعتبار كشفها سميت مثبتة فلذا قال (وبهذا القدر قيل مثبتة) ومقتضاه أن يقال فى نظم الكتاب انه كاشف أيضا فقال هو كذلك وانما تركوا عدّه منه سدّا لطريق التحريف والنفي اذ يقال ليس كلامه بل هو كاشف عنه فيتطرق الى ما لا يليق كما أشار اليه بقوله (وتركهم عدّ نظم القرآن منه سد لطريق التحريف والا فهو الكاشف عن النفسي بالذات ثم قيل الصحيح) وفى شرح القاضي عضد الدين الاحسن وفى شرح السبكي الاوضح (بفعل المكلف ليدخل خصوصيته صلى الله عليه وسلم) والحكم بشهادة خزيمة وحده فان الحكم الخاص بواحد بخصوصه لا يعم جميع المكلفين وظاهر قوله بافعال المكلفين التناول لكل فرد منهم (ولا يفيد) العدول من المكلفين الى المكلف ذلك (لانه) أى المكلف (كالمكلفين عموما ويدفع) أصل الاعتراض (بأن صدق عموم المكلفين لا يتوقف على صدور كل فعل من كل مكلف بل لو انقسمت الآحاد) من الافعال (على الآحاد) من المكلفين بناء على أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى توزيع الآحاد على الآحاد فيتناول الخطاب المتعلق بالفعل المخصوص بمكلف واحد (صدق العموم (أيضا) كما أشار اليه الاسنوى وغيره غير أن هذا غير مفيد للمراد هنا كما لا يخفى فالاوجه انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع أفعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان (ثم الاقتضاء ان كان حتما الفعل غير كف فالايجاب وهو) أى هذا (هو نفس الامر النفسى ويسمى وجوبا أيضا باعتبار نسبته الى الفعل) فالايجاب والوجوب متحدان ذاتا لانهما معنى انفعل القائم بذاته المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار الفعل وجوب (وهو) أى الوجوب بهذا مرادبه (غير) المراد به فى (الاطلاق المتقدم) فان المذكور ثمة أن الوجوب يقال لصفة الفعل التى هى أثر الخطاب والمراد هنا انه يقال لنفس الايجاب باعتبار نسبته الى الفعل هذا وقد أورد الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد وأجيب بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر قال المحقق الشريف وبهذا يجاب أيضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه أن يقال ما ذكرتم انما يدل على أن الفعل من حيث تعلق به

والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا الاستئناس بالثانية اذا تواتر الخبر أفاد العلم فلا حاجة الى نظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبى والبصرى وتوقف المرتضى لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم وان لا داعى لهم الى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر) أقول الاكثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا وقالت السمنية لا يفيده مطلقا وقيل ان كان خبرا عن موجود أفاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان كذا قاله الجوهرى والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والاشخاص الماضية كالشافعى وجالينوس اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل

القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لكن لم لايجوز أن يكون له صفة اعتبارية هى المسماة بالوجوب أعنى كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولاشك أن القائم بالفعل ماذكرناه لانفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت أن الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ماذكر الا أن الكلام فى ذلك واعلم أن هذه المنازعة لفظية اذ لاشك فى خطاب نفسى قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفى أن الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب الايجابى فلفظ الوجوب ان أطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ماسلف ولابد من المساهلة فى وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان أطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة فى عبارتهم حيث أطلقوا أحدهما على الآخر والله تعالى أعلم بالصواب (أو) كان (ترجيحا) لفعل غير كف (فالندب أو) حتما (لكف) ولاحاجة الى (حتما) لانه اذا تحقق الطلب الحتم لكف فالكف لايكون الا حتما (فالتحريم والحرمة بالاعتبار) أى فهما متحدان ذاتا لانهما معنى قوله النفسى لاتفعل القائم بذاته تعالى بفعل هو كف مختلفان بالاعتبار فباعتبار القيام تحريم وباعتبار التعلق حرمة وهى هنا مراد من اطلاقها (غير ما تقدم) مرادا من اطلاقها فانها ثمة تقال لصفة الفعل الذى هو كف التى هى أثر الخطاب وهنا تقال لنفس التحريم باعتبار فعل غير كف (وظهر) من هذا (ماقدمنا من فساد تعريفهم الامر والنهى النفسيين بتركهم حتما) فى تعريفيهما (وكذا) ظهر مما تقدم فى تعريفيهما الفساد (بترك الاستعلاء فى التقسيم لانه) أى التقسيم (يخرج التعريف) لاشتماله على الجنس والفصل لكل من أقسامه والاستعلاء لابد منه فى الامر والنهى (هذا) الكلام فى معرفة الايجاب والتحريم (باعتبار نفسهما أما) الكلام فى معرفتهما (باعتبار الاتصال) أى طريق وصولهما الى المكلفين بهما بالالفاظ الدالة عليهما المنقولة اليهم (فكذلك عند غير الحنفية) أى يقال الايجاب الطلب الحتم لفعل غير كف والتحريم الطلب لفعل كف ولايلاحظ حال الدال (وأماهم) أى الحنفية فلاحظوا ذلك فقالوا (فان ثبت الطلب الجازم بقطعى) دلالة من كتاب أو ثبوتا أيضا من سنة أو اجماع (فالافتراض) ان كان المطلوب فعلا غير كف (والتحريم) ان كان المطلوب فعلا هو كف (أو) ثبت الطلب الجازم (بظنى) دلالة من كتاب أو دلالة أو ثبوتا من سنة أو اجماع (فالايجاب) ان كان المطلوب فعلا غير كف (وكراهة التحريم) ان كان المطلوب فعلا هو كف (ويشاركانهما) أى الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم (فى استحقاق العقاب بالترك) لما هو مطلوب من كل (وعنه) أى التشارك فى استحقاق العقاب بترك ماهو المطلوب من كل (قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز) فى لفظ حرام (وقالا على الحقيقة) المكروه (الى الحرام أقرب) منه الى الحل وانما قلنا مراد محمد ذلك (للقطع بأن محمدا لايكفر جاحد المكروه والوجوب) كما يكفر جاحد الفرض والحرام (فلا اختلاف) بينه وبينهما فى المعنى (كما يظن) ويؤيده ماذكره غير واحد انه ذكر محمد فى المبسوط ان أبا يوسف قال لابى حنيفة اذا قلت فى شئ أكرهه فما رأيك فيه قال التحريم ويأتى فى هذا أيضا مافى لفظ محمد للقطع أيضا بأن أبا حنيفة لايكفر جاحد المكروه وهذا وقد بقى من أقسام الاقتضاء الكراهة فيمكن أن يزاد بعد قوله فالتحريم والحرمة بالاعتبار غير ما تقدم مانصه أو ترجيحا فالكراهة ومتعلقها المكروه ثم يشترك الاربعة فى استحقاق الثواب بالامتثال وينفرد الواجب باستحقاق العقاب بالترك والحرام باستحقاق العقاب بالفعل وأما الاباحة فهى معنى التخيير كما تقدم وهى من حيث هى لا استحقاق ثواب ولا عقاب فيها وكان أيضا يمكن أن يقال فى تكميل أقسام الاقتضاء باعتبار الوصول الى المكلفين على قاعدة الحنفية أو بظنى فالايجاب ان كان لفعل غير كف وفى تركه استحقاق عقاب وندب ان كان كذلك

احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لايكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما فى العلية وهذا الجواب ذكره فى الحاصل ولكن بعد أن منع ان العلوم لاتتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس ولم يذكر الامام شيأ من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك فى الضروريات فلا يسمع

* المسئلة الثانية ذهب الجمهور الى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى أى لايحتاج الى نظر وكسب واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبى وأبو الحسين البصرى الى أنه نظرى ونقله المصنف

وليس فى تركه استحقاق عقاب وكراهة تحريم ان كان للفعل كف وفى فعله استحقاق عقاب وكراهة تنزيه ان كان كذلك وليس فى فعله استحقاق عقاب والله سبحانه أعلم ﴿(مسئلة أكثر المكلفين لا تكليف) أمرا كان أونهيا (الا بفعل) كسبى للمكلف (وهو) أى الفعل المكلف به (فى النهى كفه النفس عن المنهى) أى انتهاؤه عن المنهى عنه (ويستلزم) النهى عن الشئ (سبق الداعية) أى داعية النهى الى فعله (فلا تكليف قبلها) أى الداعية (تنجيزا) قال المصنف رحمه الله تعالى يعنى لما كان التكليف ولو نهيا لا يكون الا بفعل حتى انه فى النهى كف النفس يلزم بالضرورة أن لا يتعلق النهى قبل وجود الداعية الى الفعل المنهى عنه فاذا قال لا تزن والفرض أن معناه كف نفسك عن الزنا لزم أن لا يتعلق قبل طلب النفس للزنا لانه اذا لم يخطر طلبها الزنا كيف يتصور كفها عنه فلو طلب منه كفها فى حال عدم طلبها طلب ما هو محال فعلى هذا يكون نحو لا تقربوا الزنا تعلق التكليف أى اذا طلبته نفسك فكفها والا لكان معناه اذا لم تطلبه فكفها أو اذا طلبته أو لم تطلبه فكفها وهو محال فى شق عدم طلبها فلزم كون المعنى الشق الآخر وهو اذا طلبته فكفها وعلى هذا فما قيل ان أبا بكر رضى الله عنه لم تطالب نفسه الخمر فى الجاهلية ولا فى الاسلام فحاز فضيلة الامتثال فى الحالين كلام غير متأمل بل مقتضى التحقيق انه لم يمتثل ولا يمكن امتثاله اذ لم يتعلق به نهى منجز وليس هذا نقصا بل كرامة اذ كان نوعا من العصمة وحينئذ فلو طلبته فتوجه عليه الخطاب فكفها الا يكفها الا لضرر يلحقه بالشرب يجب أن يكون آثما بل مصرا وما قيل أن النهى قد يسقط بلا نية ولا يثاب عليه الا بنية غير صحيح لانه ان أريد عدم الفعل قبل داعيته فليس بمكلف ولا آثم ولا مثاب لانهما فرع التكليف وان أريد الترك بعدها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على تقديرى تركه لخوف ضرره أو لموافقة أمر الله تعالى هذا فى طلب الفعل الذى هو ترك فأما الفعل الذى هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك الفعل لا يتصور فعله الا بعد داعية تركه فكذلك أو بعد فعل آخر فهو على وزانه نحو اردد كلام زيد فنقول لا تكليف تنجيزا الا اذا تكلم زيد لان قبل كلامه لا يتصور رده فيكون تعليقا الامر بكلامه وان كان لا يتوقف فان التكليف به طلب ايجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو مكلف بها أى مطلوب منه فعلها وادخالها فى الوجود غير متوقف على طلب النفس تركها أو عدم خطوره والله سبحانه أعلم (وكثير من المعتزلة) منهم أبو هاشم المكلف به فى النهى (عدمه) أى الفعل (لنالا تكليف الا بمقدور) كما سيأتى (والعدم غيره) أى المقدور (اذ ليس) العدم (اثرها) أى القدرة (ولا) العدم أيضا (استمراره) أى أثر القدرة لان العدم نفى محض ولما نظر فى هذا غير واحد كابن الحاجب وقرره القاضى عضد الدين بأنا لا نسلم أن استمرار العدم لا يصلح أثر القدرة اذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضا فيكفى فى طرف النفى أثرا أنه لم يشأ فلم يفعل وقال التفتازانى وحاصله أنا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك بل ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج العدميات التى ليست كذلك وكان هذا عند التحقيق غير مثبت للمطلوب أشار المصنف اليه معردة فقال (وتفسير القادر بمن ان شاء فعل والا) أى وان لم يشأ (لم يفعل لا) بمن ان شاء فعل (وان شاء ترك وكونه لم يشأ فلم يفعل لا يوجب استمرار) العدم (الاصلى أثر القدرة به) أى المكلف (فيكون ثمة لنهى) فقوله وتفسير القادر مبتدأ وكونه معطوف عليه ولا يوجب خبره ثم كون كل من هذين لا يوجب هذا المطلوب غير خاف على المتأمل (بل عدم مشيئة الفعل أصلا صورة عدم الشعور بالتكليف وأما معه) أى الشعور بالتكليف الذى هو النهى (فليس الثابت) من حيث قصد الامتثال للنهى حينئذ (الا مشيئة عدم الفعل وان عبر عنه) أى مشيئة عدم الفعل (بعدم مشيئته) أى الفعل

تبعا للامام حجة الاسلام الغزالى وفيه نظر فان كلامه فى المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور عند تأمله وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فى العادة وعلى العلم بأن لا داعى لهم الى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريا وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل أى اذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال ﴿(الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه أن لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا

تسامحا ومن هنا قال الابهرى فى أنه يكفى فى طرف العدم أثرا أنه لم يشأ فلم يفعل أى لم يشأ الفعل وشاء عدمه فلم يفعل لا أنه فعل عدمه اذ لا يكفى فى كون العدم أثرا مجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل وليس أثرا للقدرة بالاتفاق (فيتحقق الترك وهو) أى الترك (فعل اذا طلبته) النفس (ويثاب) المكلف (على هذا العزم) أى عزم الكف لله تعالى كما يفيده غير ماسمعى (لا على امتثال النهى اذ لم يوجد) الامتثال بمجرد العزم على الكف بل انما يوجد بالكف هذا وقد ذكر السبكى انه وقف على دليلين يدلان على ان الكف فعل أحدهما قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا اذ الاتخاذ افتعال والمهجور المتروك والثانى مارواه أبو جحيفة السوائى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أى الاعمال خير فسكتوا قال حفظ اللسان اه وذكره الحافظ المنذرى بلفظ أى الاعمال أحب ثم قال رواه أبو الشيخ بن حبان والبيهقى وفى اسناده من لا يحضرنى الآن حاله والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة القدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا واستحالة نسبة القبيح اليه تعالى و بالشرع للاشاعرة) كقوله تعالى (لا يكلف الله الآية) أى نفسا الا وسعها وكونها شرطا عندهم بالشرع (فى الممكن) لذاته وان كان غير ممكن عادة (كحمل جبل ولو كلف به حسن وهى مسئلة التحسين وضده) أى والتقبيح العقليين (واختلفوا) أى الاشاعرة (فى المحال لذاته) كالجمع بين الضدين (فقيل عدم جوازه) أى التكليف به (شرعى للآية) المتلوة آنفا كما مشى عليه التفتازانى فى شرح العقائد (فلو كلف) الشارع (الجمع بين الضدين) كالحركة والسكون (جاز) عقلا (ونسب للاشعرى) من قوله القدرة مع الفعل وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى والا فهو لم يصرح به كذا ذكره غير واحد وقال السبكى وقد صرح الشيخ فى كتاب الايجاز بأن تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ أصلا وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز ثم قال وقد وجد تكليف الله العباد بما هو محال لا يصح وجوده خلافا لبعض أصحابنا ثم استدل بقضية أبى لهب و باجماع الامة على أن الكافر مكلف بالايمان اه (وقيل) عدم جوازه (عقلى) كما هو ظاهر كلام الآمدى وابن الحاجب لاستدلالهما على نفيه بدليل عقلى وهو (لملزومية الطلب) الذى هو التكليف (تصور المطلوب على وجه المطلوبية) لان الطلب استدعاء المطلوب المتصور وقوعه فى نفس الطالب (فيتصور المحال كالجمع بين الضدين (مثبتا) أى واقعا فى الخارج (وهو) أى تصور المحال مثبتا (تصور الملزوم) الذى هو المحال (ملزوما لنقيض اللازم) وهو أى نقيض اللازم ثبوت المحال فيلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته (وتصور أربعة ليست زوجا تصور أربعة ليست أربعة) لان كل ماليس بزوج ليس بأربعة فالمتصور حينئذ أربعة وليس بأربعة هذا خلف (ونوقض بلزوم امتناع الحكم بامتناعه خارجا) أى أورد على هذا نقض اجمالى وهو لو صح ماذكرتم لزم امتناع الحكم بـ ب امتناع المحال فى الخارج (لانه) أى الحكم بامتناعه خارجا (فرع تصوره خارجا) لان الحكم على الشئ بدون تصوره محال لكن اللازم باطل لتحقق الحكم من العقلاء بان الجمع بين الضدين محال (أجيب بان اللازم) للحكم بامتناعه خارجا (تصوره) نفسه فقط (لا) تصوره (بقيد اثباته) خارجا (وهو) أى تصوره كذلك هو (الممتنع فيتصور) الحاكم (الجمع بين المختلفات) الغير المتضادة كالحلاوة والبياض (و ينفيه) أى الحاكم الجمع (عنهما) أى الضدين والحاصل انه انما يتصور اجتماعهما منفيا (وهو) أى تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين (كاف) فى الحكم بامتناع اجتماع الضدين فى الخارج (بخلاف مايستدعيه) أى الحكم الذى يستلزمه (طلب اثباته فى الخارج) فانه يتوقف على تصوره مثبتا فى

به وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضى لا يكفى الاربعة والا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب وتوقف فى الخمسة ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد و بالفرق بين الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وأربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف ثم ان أخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك فى كل الطبقات الرابعة مثلا لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر انه أعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده فى الكل) أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة وان لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من

الخارج (والحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما) أى الضدين (وهو) أى امكان هذا (إما فرع قوله النفسى ذلك) أى كلفتك الجمع بينهما (أو) فرع (العلم) بمعنى هذا (فان استدعى) هذا (قدرا من التعقل فقد تحقق) ذلك القدر ضرورة امكان الاول وذلك القدر كاف فى امكان التكليف (ولا حاجة لنا الى تحقيقه وأيضا يمكن تصور الثبوت بين الخلافين فيكلف به) أى الثبوت (بين الضدين) قال المصنف يعنى يمنع توقف التكليف بالجمع بين الضدين على تصوره واقعا بل يكفى فيه تصور الاجتماع الممكن ثم طلبه للضدين فيستدعى فى الطلب مثل ما يستدعيه فى الحكم (وحديث تصور المستحيل) أى الكلام المتقدم فى تصوره (بما فيه) من البحث (لا وقوع له بعد ما ذكرنا) من انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما (ولا خلاف فى وقوع التكليف بالمحال لغيره) أى غير نفسه (كما) أى الذى (علم سبحانه عدم كونه والوجه أنه لم يتصف بالاستحالة لذلك) أى لعدم علمه بعدم كونه (لاستحالة اجتماعه) أى المحال (مع الامكان بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه) غير أن لقائل أن يقول هذا مناقشة لفظية لان الوصف بالمحالية التى لا تجامع الامكان هو الوصف بالمحالية الذاتية وليست هى المرادة فى قولهم محال لغيره غايته أن اطلاق المحال على الممكن الذى منع من أحد طرفيه مانع مجاز وجعلوا التقييد بقولهم لغيره قرينة ذلك (فاستدلال المجيز) لوقوع التكليف بالمستحيل لذاته (به) أى بوقوع التكليف بالمحال لغيره واقع (فى غير محل النزاع ويقتضى وقوع تكليف المستحيل لنفسه اتفاقا) وليس كذلك وكيف لا (والاتفاق) بين الاشاعرة (على نفيه) أى وقوع تكليف المستحيل لنفسه كغيرهم (والا) لو لم يكن الاتفاق منهم على نفيه (ناقضوا الآية) أى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لدلالتها على نفى الوقوع (والخلاف فى جوازه) عقلا لا غير (وكذا استدلالهم) على جواز التكليف بالمحال لذاته (بان القدرة مع الفعل وهو) أى الفعل (مخلوق له تعالى) يقتضى اتفاقهم على أن التكليف وقع به لان التكليف واقع بلا شبهة وكل ما كلف به فالقدرة عليه لا يسبق فعله (ومنه) أى هذا الاستدلال (ألزم الاشعرى القول به) أى بان القدرة مع الفعل (و يلزم) من هذا الاستدلال (كون كل ما كلف به محالا لذاته) أى فهو محال لذاته والوجه الظاهر محالا وانما يلزم لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأيا ما كان تعين وامتنع الآخر وهو أيضا باطل بالاجماع (وقولهم) أى المجيزين لوقوع التكليف بالمحال لذاته (وقع) التكليف به فقد (كلف أبولهب) أى كلفه الله تعالى (بالتصديق بما أخبر) به النبى صلى الله عليه وسلم اجماعا (وأخبر) الله تعالى (انه) أى أبا لهب (لا يصدقه) التزاما لاخباره بانه من أهل النار بقوله سيصلى نارا ذات لهب قلت وما قيل ليس فيه ما يدل على أنه لا يؤمن لجواز أن يكون صليها للفسق كما ذكره البيضاوى وغيره فيه نظر لان الحالة الراهنة حينئذ كانت مفيدة لاستحقاق ذلك كفرا ثم تقرر ذلك بموته عليه فذلك احتمال مرجوح ابتداء منتف انتهاء فلا يقدح فى الظهور وان قدح فى القطع وبالظهور كفاية (وهو) أى تكليفه بالتصديق بما أخبر حينئذ (تكليف بان يصدقه فى ان لا يصدقه وهو) أى وتكليفه بهذا (محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه غلط بل هو) أى ايمان أبى لهب (بما علم عدم وقوعه فهو) محال (لغيره) سواء (كلف) أبولهب (بتصديقه) أى النبى صلى الله عليه وسلم (قبل علمه) أى أبى لهب باخبار النبى صلى الله عليه وسلم أنه لا يصدقه (أو) كلف (بعده) أى علمه بذلك (فهو) أى هذا الدليل لهم (تشكيك بعد القاطع) فى انه لم يقع وهو قوله تعالى (لا يكلف الله الآية فهو) أى التكليف بالمحال لذاته (معلوم البطلان) عقلا غير واقع شرعا والله تعالى أعلم

(مسئلة نقل عن الاشعرى بقاء التكليف) بالفعل أى تعلقه به (حال) مباشرة ذلك (الفعل) المكلف به (واستبعد) هذا (بانه) أى الاشعرى (ان أراد أن تعلقه) أى التكليف بالفعل (لنفسه) أى التكليف

شروطه وهى اربعة كما حكاها المصنف تبعا للامام والآمدى فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما الامام فى المعالم ولا ابن الحاجب فى مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين * أحدها أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة فانه ان كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل * الثانى أن لا يكون معتقدا لخلاف مدلوله إما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ما ورد فى الحديث حبك الشئ يعمى ويصم وهذا الشرط نقله فى المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه * الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم فى الاخبار هو الاحساس

(لحق) لان حقيقة الطلب تستلزم مطلوبا عقلا غيرمنقطع عنه (لكن يشكل عليه) أى هذا المراد (انقطاعه) أى التكليف (بعده) أى الفعل (اتفاقا) لان ما بالذات لا يزول بالغير بل يبقى مادامت الذات فيبقى التكليف بعد حدوث الفعل لتحقق نفس التكليف بعده أيضا وهو باطل لانقطاعه بعد حدوث الفعل اجماعا (أو) أراد بتعلقه به حال حدوثه (تنجيز التكليف) بمعنى ان التكليف باق عليه منجزا (فباطل لانه) أى التكليف (حينئذ) أى حين يكون المراد هذا تكليف (بايجاد الموجود) وتعقبه المصنف بقوله (وليس) هذا كذلك (لان ذلك) أى التكليف بايجاد الموجود انما يكون (بعده) أى الفعل (وكلامنا حال هذا الايجاد وما يقال احالة للصورة) أى صورة هذه المسئلة (الفعل ان كان آنيا) أى دفعي الوجود (لم يتصور له بقاء يكون معه التكليف وان) كان (طويلا أوذا أفعال فحال فعله انقضى شيأ فشيأ فالمنقضى سقط تكليفه ومالم يوجد بقى) تكليفه (لا يفيد ذلك) أى احالة الصورة (لان الممكن آنيا) كان (أو زمانيا لابد له من حال عدم وحال بروز) من العدم الى الوجود (وان لم يدرك مقدار زمان بروزه) لسرعته وحال تقرر وجوده والبقاء انما هو محكوم به التكليف لا الفعل أى التكليف السابق على الفعل يبقى مع الحالة الثانية) أى حالة البروز (وان سميت) الحالة الثانية (اللحظة) فى لسرعة (وهو) أى هذا القول على هذا الوجه (صحيح ويكون نصا من الاشعرى أن التكليف سبقه) أى الفعل (لا مع المباشرة كما نسب اليه لانه باطل والا) لو كان التكليف مع المباشرة (انتفت المعصية) لانه ان أتى بالمأمور به فذاك والا فهو غير مكلف وهو باطل اجماعا (وتسبب هذا الخبط عن أن القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بمقدور قال امام الحرمين) فى البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل (مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل) أما أولا فلانه خارق للاجماع لان القاعد فى حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة باتفاق أهل الاسلام وأما ثانيا فلان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا وعدم حصوله وقت الطلب فكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضى حاصل (وينفى) هذا أيضا (تكليف الكافر بايمان قبله) أى الايمان وهو ظاهر كما هو ظاهر البطلان (والتحقيق ان القدرة صفة لها صلاحية التأثير) فى المعدومات الممكنة بالايجاد (و) القدرة (التى قام) الفعل (بها جزئى حقيقى منها) أى القدرة الكلية المذكورة (والمتقدم والمتأخر) على هذا الجزئى منها (الامثال فالشرط) للتكليف (مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية) للتأثير (لازم ماهيتها) أى القدرة (فيلزم) الصلاحية (كل فرد) من أفرادها (وذلك) أى المثل السابق (مدلول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه فلذا فسرها) أى القدرة (الحنفية به) أى بهذا المعنى وهو سلامة الاسباب والآلات (وأما دفعه) أى قول الاشعرى من المعتزلة (بأن عند المباشرة) للفعل (مع الداعية) اليه (والقدرة) عليه (يجب) الفعل (فلا يدخل تحت القدرة) لعدم التمكن من الترك و تكليف الا بمقدور (فمدفوع بأنه) أى وجوب الفعل حينئذ (وجوب عن اختيار سابق فى الفعل وعدم) للفعل سابق (مع امكان) للفعل والترك (مصحح للتكليف حينئذ) أى حين الفعل (وليس) هذا الدفع بدافع لذلك الدفع (لان الوجوب) للفعل (لا يتحقق الا بالفعل) عن التمام (فى التحقيق والقدرة) عند لا يتم بها الفعل عندهم) أى الاشاعرة والحنفية (لا تساعد) أى الفعل (لا يتم) الفعل عندهم (الا بقدرته تعالى ولا تأثير أصلا لقدرة العبد فيه) أى الفعل (أصلا لا يدين شرط التكليف الا ما ذكرنا) من سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه (ولا يستدعى) هذا المعنى (المعية) أى كون التكليف مع الفعل (فان عندنا) أى ما ذكرنا (يخلق) أى يخلق الله تعالى الفعل (عادة عند العزم المصمم) عليه للعبد فهذا كما قال المصنف توجيه كون الشرط سلامة آلات الفعل وحاصله أنه لا معنى لاشتراط القدرة الا أن يفسر بما ذكرنا اصطلاحا فان

بالمخبر عنه أى ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبر وا عما استند الى الدليل العقلى كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل قال فى البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى فالوجه التقييد لتدخل قرائن الاحوال وتبعه على ما قاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة * الرابع أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العادة ان يتواطؤا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده فى المخبرين الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا

حقيقة قدرة العبد لا يقام بها الفعل عند الحنفية والاشاعرة لاتفاقهم على أن الفعل مخلوق لله تعالى فاشتراط حقيقة القدرة أجنبي فالوجه كون الشرط كون المكلف بالصفة التي ذكرنا من سلامة آلات الفعل منه وصحة أسبابه (وأيضا سبق الاختيار التكليف يبتني ما قارنه) أي التكليف وهو مباشرة الفعل كما يفيده القول بأن التكليف عند المباشرة (لا يوجب وقوع الفعل امتثالا له) أي الامتثال (باختياره) أي المكلف الفعل (بعد علمه بالتكليف) وهو منتف حيث كان الفعل مقارنا للتكليف والله تعالى أعلم ۞ (تنبيه قسم الحنفية القدرة) التي هي شرط التكليف (الى ممكنة) على صيغة اسم الفاعل وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به بدنيا كان أو ماليا قال صدر الشريعة من غير حرج غالبا وانما قيد بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة اه يعني وقد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (وهي السابقة) أي سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه (وميسرة) على صيغة اسم الفاعل ويأتي الكلام عليها * (والاولى) أي الممكنة (ان كان الفعل معها بالعزم غالبا) على الظن كوقت الصلاة قبل التضييق (فالواجب الاداء عينا فان لم) يؤد (بلا تقصير) منه في ترك الاداء (حتى انقضى وقته) أي الاداء (لم يأثم وانتقل الوجوب الى قضائه) أي ذلك الفعل (ان كان ثمة خلف والا) لو لم يكن له خلف (فلا قضاء ولا اثم أو) ان لم يؤد (بتقصير أثم على الحالين) أي فيما له خلف وما لا خلف له كصلاة العيدين (وان لم يكن) الفعل معها (غالبا) على الظن (وجب الاداء لخلفه لا لعينه) أي ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع (١) وجود الاداء عند المحققين (كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت) هذا مثال ما يجب فيه الاداء لا للاداء ولا اثم بعدمه بل ليظهر في القضاء يعني لو كان غير أهل الوجوب الاداء في الوقت الى أن بقي منه مالا يجزأ للاداء فيثبت أهليته بزوال الصغر بالبلوغ والحيض بالطهر والكفر بالاسلام (خلافا لزفر لاعتباره اباها) أي الاهلية (قبله) أي الجزء الاخير (عندما يسعه) أي الاداء والشافعي ما يسع ركعة بل يجب القضاء بلا تقدم وجوب الاداء وعلل المذهب بقوله (لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد) يعني لا قاطع بأن ذلك الجزء الذي ثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل كل جزء يتوهم معه انه ليس آخرا فأي جزء كان معه سلامة آلات الفعل يجب عنده التكليف (ولا يشترط بقاؤها) أي القدرة الممكنة (للقضاء) كالاداء فيجب القضاء وان كان في وقت عدم القدرة عليه (لان اشتراطها) للاداء (لاتحاد التكليف وقد تحققت) وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما) أي الاداء والقضاء (عندهم) أي الحنفية (فلم يتكرر) الوجوب (لتكرر) القدرة (فوجوب الصلوات الكثيرة) قضاء (في آخر نفس) من الحياة (عين وجوبها) أداء (المستكمل لشرطه) من سلامة الاسباب والآلات (لكنه) أي القاضي (قصر) حتى ضاق ما بقي له من وقت الحياة عن فعلها (وأيضا ولم يجب) قضاء الصلاة (الا بقدرة متجددة لم يأثم بترك) القضاء (بلا عذر وذلك) أي عدم الاثم بالترك (يبطل نفي وجوبها) قضاء (فيخص لا يكلف الله الآية الاداء) فان مقتضاها انتفاء التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان في القضاء تكليفا قائما وان كان هو التكليف السابق ابتداؤه مع عدم الوسع (كما أوجبته) أي التخصيص (نصوص قضاء الصوم) كقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والصلاة) كقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه (الموجبة) هي أي نصوص القضاء (الاثم بتركه) أي القضاء بلا عذر (المستلزم لتعلقه) أي القضاء (في آخر نفس والا) لو لم يأثم بالترك بلا عذر (انتفى ايجابها) أي نصوص القضاء (القضاء) لان موجب الفعل معناه المثبت

يحو بهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاه الآمدي وابن الحاجب والامام (قوله وقال القاضي) أي أبو بكر لا يكفي الاربعة في افادة العلم اذ لو أفاده قول الاربعة الصادقين لأفاده قول كل أربعة صادقين لان الحكم على الشئ حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لانه ان حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فحين لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين لا يجوز أن يكون لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق واذا انتفى الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم يحتج أيضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت انه لو أفادت الاربعة العلم لم يجب تزكية

(١) وجود الاداء كذا في جميع النسخ ولعل الصواب وجوب بالباء وحرر كتبه مصححه

للوجوب وهو ما ينتهض تركه سببا للعقاب (وأيضا الاجماع على التأثيم) بالترك بلا عذر (اجماع عليه) أى تخصيص الآية كما ذكرنا (ومن الممكنة الزاد والراحلة) أى ملكهما ذاتا أو منفعة بطريق الاجارة فى الراحلة بحيث يتوصل بهما الى الحج (للحج) لانه لا يتمكن من اقامته الا به فى العادة فى جنس المكلفين وكون بعضهم يقدر بالمشى لا يعتبر التكليف باعتباره وليس من القدرة الميسرة لان ذلك لو توقف التكليف على مراكب وخدم وأعوان وأسباب كثيرة ولم يشرط فى وجوبه ذلك بل ان يقدر على أن يكترى رأس زاملة أو شق محمل له مع زاده فان بدون هذا لا يتحقق قدرة السفر فى العادة (والمال) أى وملك المال الذى يتعلق به وجوب صدقة الفطر (لصدقة الفطر فلا تسقط) صدقة الفطر (بهلاكها) أى هذه القدرة بواسطة هلاك المال * (الثانية الميسرة الزائدة على الاولى باليسر فضلا منه تعالى) على العباد لحصول السهولة فى الاداء باشتراطها ولهذا اشترطت فى أكثر الواجبات المالية لا البدنية لان أداءها أشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس فى حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار أمر شاق (كالزكاة زادت) القدرة المتعلق بها وجوبها (على أصل الامكان) للفعل (كون المخرج قليلا جدا من كثير وكونه) أى المخرج واقعا (مرة بعد الحول الممكن من الاستنماء فتقيد الوجوب به) أى باليسر (فسقط) الوجوب (بالهلاك) للمال لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء اذ بقاؤها شرط لبقاء الواجب بها الا ان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت مبيعا أو هبة أو ارثا يبقى كذلك وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة أو تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال كما ذهب اليه الشافعى لانقلب غرامة فلا يكون الباقى ما كان واجبا ابتداء (وانتفى) الوجوب (بالدين) الذى له مطالب من جهة العباد لمنافاته اليسر والغنى لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية وهى قضاء الدين واليسر انما يتحقق بما فضل عنها ومن ثمة لا يجب فى دور السكنى وأثاث المنزل وعبيد الخدمة ونحوها وانما لم يقل فسقط بالهلاك والدين لان السقوط فرع الثبوت وبالدين لم تجب من الابتداء لا أنها وجبت ثم سقطت وانما قيدناه بما له مطالب من العباد لان ما ليس كذلك كالنذور والكفارات لا ينفى الوجوب (والا) لو لم يسقط بهلاك النصاب ولم ينتف بالدين المذكور (انقلب) اليسر (عسرا) أى يصير الواجب المقيد باليسر غير مقيد به (بخلاف الاستهلاك) للنصاب بعد توفر شروط الوجوب فيه انما لم يسقط (لتعديه) أى المالك (على حق الفقراء) بالاهلاك حيث ألقاه فى البحر أو أنفقه فى حاجته الى غير ذلك واشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا له وقد خرج بالتعدى عن استحقاقه النظر فلم يسقط الوجوب أو القدرة الميسرة جعلت باقية تقديرا زجرا له عن التعدى وردا لقصده اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير (وهو) أى سقوط الواجب بهلاك النصاب (بناء على أنه) أى الواجب فى عرف الشارع (جزء من العين) أى نفس المخرج حقا لله تعالى من النصاب كما يشهد به قوله تعالى وآتوا الزكاة اذ معلوم ان متعلق الايتاء هو المال الى غير ذلك وان كانت فى عرف الفقهاء كما قال المصنف نفس الايتاء لانهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الاحكام الشرعية أفعال المكلفين (ولذا) أى ولكون الزكاة جزأ من العين (سقطت بدفع النصاب) أى بالتصدق به (بلا نية) أصلا أو بنية النفل لوصول الجزء الواجب الى مستحقه وهو لا يحتاج الى نية تخصه بعد وقوعه قربة الا عند المزاحمة بينه وبين سائر الاجزاء والفرض وقوعه قربة وانتفاء المزاحمة لاداء الكل لله تعالى (وكذا الكفارة) لليمين وجوبها بقدرة ميسرة (بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه) أى الاعلى (وبين الادنى) أى بين التحرير والكسوة والاطعام المتفاوتة فى المالية تفاوتا ظاهرا عادة فان هذا اذن للمخير فى الترفق بما هو الايسر عليه بخلاف صدقة الفطر فان التخيير فيها وان وقع بين مختلفات فى الصورة فهى متماثلة

شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعنى أن القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه انه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم اذ لو أفادته لافاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الاربعة ويحتمل ان يقال انها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم لهم ان كل خمسة صادقة تفيد العلم وانه اذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وأنه اذا انتفى الصدق تعين الكذب وأما قولهم اذا تعين الكذب فلا حاجة الى التزكية فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا بخلاف الاربعة فان كذب أحدهم سقط

في

فى المعنى لان مقدار مالية نصف صاع من بر كان مساويا عندهم لقيمة صاع من شعير أو تمر فلا يفيد التغيير فيها التيسير قصدا بل التأكيد فلا جرم ان كان وجوبها بقدرة ممكنة (ولم يشرط فى اجزاء الصوم) فى الكفارة (العجز المستدام) الى الموت (كما) شرط (فى الفدية) فى صوم رمضان بالنسبة الى المكلف المسن العاجز عنه (والحج عن الغير) الحى القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه (فلو أيسر) المكفر بالصيام لعجزه عن الخصال الثلاث (بعده) أى الصيام (لا يبطل) التكفير به بخلاف المسن العاجز عن الصيام فانه اذا قدر على الصيام بعد الفدية بطلت ووجب عليه القضاء والمحجوج عنه المذكور فانه اذا قدر على الحج بنفسه وجب عليه الحج بنفسه وكيف لا ولو كان المراد بعدم وجدان الخصال الثلاث عدمه فى العمر لبطل ترتب الصوم عليه لان العجز عنها حينئذ لا يتحقق الا فى آخر العمر و بعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز فى الحال مع احتمال أن يحصل القدرة فى الاستقبال (ولو فرط) الموسر الذى وجبت عليه الكفارة فى التكفير بالمال (حتى هلك المال انتقل) وجوب التكفير به (الى الصوم) أى التكفير به (بخلاف الحج) فانه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به فى الآخرة لانه مبنى على القدرة الممكنة كما سلف (وانما ساوى الاستهلاك) للمال (الهلاك) فى سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه فى سقوط الزكاة مع تساويهما فى البناء على القدرة الميسرة (لعدم تعين المال) فى الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا (بخلافه) أى المال (فى الزكاة) فان الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فاذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن الواجب المالى فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود فى الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة فى الزكاة على الاداء بالمال الذى وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الاداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث و بعده سواء فى ثبوت القدرة على التكفير به (ونقض) الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذى له مطالب من العباد (بوجوبها) أى الكفارة بالمال (مع الدين بخلاف الزكاة) بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر فى الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له فى الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الاصلية وهى قضاء الدين لكن الكفارة واجبة مع الدين فانتقض ما ذكرتم به (أجيب بمنعه) أى وجوب الكفارة بالمال مع الدين (كقول بعضهم) أى المشايخ كما فى الزكاة اجماعا فلا نقض (وبالفرق) بينهما على قول الاخرين (بأن وجوب الزكاة للاغناء شكرا لنعمة الغنى وهو) أى الغنى (منتف بالدين) ان استغرق (أو يقصر) الغنى (بقدره) أى الدين ان لم يستغرق (والكفارة) انما شرعت (للزجر) للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى (والستر) لجنايته عليه بذلك لما فيها من معنى العبادة (والاغناء غير مقصود بها) بالذات (ولذا) أى ولكون الزجر والستر والاغناء غير مقصود بها (تأدت بالعتق والصوم) لوجود الزجر والستر وانتفاء الغنى فيهما ۞ (مسئلة قيل) والقائل غير واحد كالآمدى وابن الحاجب (حصول الشرط الشرعى) لشئ (ليس شرط التكليف) أى لصحته بذلك الشئ (خلافا للحنفية وفرض الكلام فى بعض جزئيات محل النزاع وهو) أى البعض (تكليف الكفار بالفروع) كالصلاة والزكاة والحج قال المصنف (ولا يحسن بعاقل) مخالفة هذا الاصل الكلى على صرافته مطلقا كما سيظهر فلا يحسن نسبتها الى هؤلاء الائمة المحققين والجلة المدققين على أن كتبهم الشهيرة ليس فيها ذلك وعزى أيضا الى أبى حامد الاسفراينى من الشافعية وابن خويزمنداد من المالكية

الحجة (قوله ورد) أى ورد قول القاضى بأنه لا يكفى الاربعة بوجهين ✽ أحدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة ✽ الثانى ان الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثانى وأيضا الشهادة تقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية (قوله وشرط) أى وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لان موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بنى اسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فان مثل هذا الكلام فى

وعبد الجبار وأبي هاشم في جماعة من المتكلمين والله تعالى أعلم بحقيقة ذلك وقيد الشرط بالشرعي لان حصول الشرط العقلي قد جعل شرط التكليف به ان لم يمكن تحصيله للمكلف حتى ينتفي التكليف بانتفائه وليس شرطا فيه ان أمكنه تحصيله وأما اللغوي فاستعماله غالبا في السبب (بل هي) أي مسئلة تكليف الكفار بالفروع (تمام محله) أي النزاع كما هو ظاهر البيضاوي (والخلاف) بين الحنفية والشافعية (فيها غير مبني على ذلك) أي ان حصول الشرط الشرعي ليس شرط التكليف خلافا للحنفية (المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث بل) الخلاف فيها (ابتداء في جواز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه) أي الايمان (فمشايخ سمرقند) منهم الائمة أبو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام غير مكلفين بما الايمان شرط لصحته (لخصوصية فيه) أي الايمان (لا لجهة عمومه) أي الايمان (وهو) أي عمومه (كونه شرطا وهي) أي الخصوصية فيه (انه أعظم العبادات) وكيف لا وهو رأس الطاعات وأساس القربات وهو المقصود بالذات (فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف) لما هو دونه لان فيه قلب الاصول ونقض المعقول وأجيب بأن ثبوت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الفروع فيكون ثبوت وجوبه بالعبارة لا بالاقتضاء وتعقب بأن ثبوته بالعبارة لا ينفي ثبوته بالاقتضاء أيضا وأن الحق أن يقال يثبت الوجوب بهما ولا فساد ثم لو لم تكن العبارة لزم المحذور وهو ممنوع (ومن سواهم) أي مشايخ سمرقند من الحنفية (متفقون على تكليفهم) أي الكفار (بها) أي الفروع (وانما اختلفوا في أنه) أي التكليف في حق الاداء كالاعتقاد أو (في حق الاعتقاد) فقط (فالعراقيون) الكفار مخاطبون (بالاول) أي الاداء والاعتقاد (كالشافعية فيعاقبون على تركهما والبخاريون) مخاطبون (بالثاني) أي بالاعتقاد (فعليه) أي تركه (فقط يعاقبون وليس) جواب هذه المسئلة (محفوظا عن أبي حنيفة وأصحابه) نصا (بل أخذها) أي هذه المقالة وهي أن الكفار غير مخاطبين بالعبادات في حق الاداء (هؤلاء) أي البخاريون (من قول محمد) في المبسوط (فيمن نذر صوم شهر فارتد) ثم أسلم (لم يلزمه) من المنذور شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة وهو ما أدى المنذور بعد (فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة) على هذا فانه غير موجب له (لجواز سقوطه) أي وجوب القضاء (بالاسلام كالاسلام بعد) الكفر (الاصلي) لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والسقوط باسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب (ولو قيل الردة تبطل القرب) لانها حسنات والردة تحبطها (والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل) النذر (لم يلزم ذلك) أي أخذ هذا الجواب المذكور من مسئلتنا لنذر قال الشيخ سراج الدين الهندي رحمه الله تعالى وقد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخلها محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع دم حيضتها الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها ولزوم الاحكام بخلاف المسلمة فانها لا تنقطع رجعتها حتى يعتضد الانقطاع بالاغتسال أو لزوم حكم من أحكام الطاهرات بمضي وقت الصلاة وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي مبني على أن ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعي ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند أبي حنيفة وفي المحصول وغيره ومن الناس من قال بتناولهم النواهي لصحة انتهائهم عن المنهيات دون الاوامر لعدم صحة إقدامهم على المأمورات (وظاهر) قوله تعالى وويل للمشركين (الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله تعالى الا أصحاب اليمين في جنات

العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن من ان كانت مجرورة عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله تعالى لان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان

يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا (لم نك من المصلين) ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين دليل ظاهر (للعراقيين) أما ظاهر الاولى فواضح وأما ظاهر الثانية فكذلك لافادتها ان مما سلكهم فى سقر ترك الصلاة والاطعام الواجبين عليهم لاستحالة التعذيب شرعا على ما ليس بواجب عليهم (وخلافه) أى ظاهر كل منهما كان يكون المراد بالاولى لا يفعلون ما يزكى أنفسهم وهو الايمان والطاعة والمراد من الثانية لم نك من المؤمنين لانهم قد يرادون (١) بالمؤمنين كما فى قوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين أو لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد أو ان يكون غير المصلين غير المكذبين المذكورين لاشتمال النار على المكذبين الكفار وغير المكذبين المسلمين الذين تركوا الصلاة والزكاة وتناول المجرمين الكل فيكون المجموع قول المجموع على التوزيع لا أن المجموع قول كل من المجرمين (تأويل) لم يعينه دليل (وترتيب الدعوة فى حديث معاذ) لما بعثه النبى صلى الله عليه وسلم وقال له ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة فى أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم أخرجه الستة (لا يوجب توقف التكاليف) بوجوب أداء الشرائع على الاجابة بالايمان كما فى جامع الاسرار ألا يرى أنه ذكر افتراض الزكاة بعد الصلاة ولا قائل بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة فى حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف فى التبليغ (وأما انهم مخاطبون (بالعقوبات والمعاملات فاتفاق) وقالوا فى وجه العقوبات لانها تقام بطريق الجزاء لتكون زاجرة عن ارتكاب أسبابها وباعتقاد حرمتها يتحقق ذلك والكفار أليق به من المؤمنين وفى وجه المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم أليق لانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم التزموا بعقد الذمة ما يرجع اليها والله سبحانه أعلم

(الفصل الثانى) فى الحاكم (الحاكم لا خلاف فى أنه الله رب العالمين ثم الاشعرية لا يتعلق له تعالى حكم) بافعال المكلف (قبل بعثة) لرسول اليه (وبلوغ دعوة) من الله تعالى اليه (فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان) قبل ذلك (والمعتزلة يتعلق) له تعالى حكم (بما أدرك العقل فيه) من أفعال المكلفين (صفة حسن أو قبح لذاته) أى الفعل تقتضيهما كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر (عند قدمائهم و) عند (طائفة) منهم يتعلق به (لصفة) توجبه فيهما بمعنى أن لها مدخلا فى ذلك القطع بانها لا تستقل بدون الذات (والجبائية) أبو على الجبائى وأتباعه ذهبوا الى أنه يتعلق به (لوجوه واعتبارات) مختلفة توجبه فيهما كلطم اليتيم فانه باعتبار التأديب حسن وباعتبار مجرد التعذيب قبيح (وقيل) وقائله أبو الحسين منهم يتعلق به (لصفة فى القبح) فقط (وعدمها) أى الصفة الموجبة للقبح (كاف فى) ثبوت (الحسن) ولا حاجة له الى صفة محسنة (وما لم يدرك فيه) العقل صفة حسن أو قبح كصوم آخر يوم من رمضان وفطر أول يوم من شوال انما يتعلق الحكم به (بالشرع والمدرك) من الصفات (إما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب) أى فذلك الفعل واجب (والا) فان كان حسنه بحيث لا يقبح تركه (فمندوب أو) المدرك حسن (ترك على وزانه) أى الفعل (فحرام) ذلك الفعل ان ثبت بفعله القبح (ومكروه) ان لم يثبت بفعله القبح (والحنفية) قالوا (الفعل) صفة حسن وقبح (كما تقدم) فى ذيل النهى وكل منهما (لنفسه) أى الفعل (وغيره) أى الفعل (وبه) أى وبسبب ما بالفعل من الصفة (يدرك العقل حكمه تعالى فيه) أى الفعل (فلا حكم له) أى العقل ان الحكم الا لله غير أن العقل (انما استقل بدرك بعض أحكامه تعالى) فلا جرم ان قال المصنف وهذا هو عين قول المعتزلة لا كما يحرفه بعضهم (ثم منهم كأبى منصور من أثبت وجوب الايمان وحرمة

وهم ألف وسبعمائة كما قاله فى البرهان وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ولا على كونه مفيد العلم لجواز أن يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين (قوله ثم ان أخبروا) يعنى ان الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب ان أخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضا فى كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستندا اليها

(المسئلة الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل العدد الذى

(١) بالمؤمنين كذا فى الاصول التى بيدنا والمناسب بالمصلين فتأمل كتبه مصححه

الكفر ونسبة ماهو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وهو) أى هذا المجموع (وجوب شكر المنعم وزاد أبو منصور) وكثير من مشايخ العراق (ايجابه) أى الايمان (على الصبي العاقل) الذى يناظر فى وحدانية الله تعالى كما صرح به غير واحد (ونقلوا عنه) أى أبى حنيفة وكان الاولى التصريح به (لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم والبخاريون لا تعلق) لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل بعثة رسول اليه وتبليغه حكم الله فى ذلك (كالاشاعرة وهو المختار و حاصل مختار فخر الاسلام والقاضى أبى زيد) وشمس الائمة الحلوانى ومن تابعهم (النفى) لوجوب أداء الايمان (عن الصبي لرواية عدم انفساخ النكاح) أى نكاح المراهقة وهى المقاربة للبلوغ اذا كانت بين أبوين مسلمين تحت زوج مسلم (بعدم وصف المراهقة الاسلام) اذا عقلت واستوصفته فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجامع الكبير اذ لو كان الصبي العاقل مكلفا بالايمان لبانت من زوجها كما لو بلغت غير واصفة ولا قادرة على وصفه وأما نفس الوجوب فثابت كما يأتى فى الفصل الرابع (وفى البالغ) الناشئ على شاهق ونحوه اذا (لم تبلغه دعوة لا يكلف به) أى الايمان (بمجرد عقله ما لم تمض مدة التأمل وقدرها) أى المدة مفوض (اليه تعالى) اذ ليس عليه دليل فان مضت مدة يعلم ربه بانه يقدر على ذلك ولم يؤمن يعاقب عليه والا فلا وما قيل هى مقدرة بثلاثة أيام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة أيام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل ما لا يهتدى اليه غيره فى زمان كثير (فلو مات قبلها) أى المدة (غير معتقد ايمانا ولا كفر الا عقاب) عليه (أو مات (معتقدا الكفر) واصفا له أو غير واصف (خلد) فى النار لان اعتقاد الشرك دليل خطور الصانع بباله ووقوع نوع استدلال منه فلم يبق له عذر (وكذا) يخلد فى النار (اذا مات بعدها) أى المدة (غير معتقد) ايمانا ولا كفرا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه القلب من نوم الغفلة فلا يعذر (وبهذا) التحرير (يبطل الجمع) الذى ذكره الشيخ أكمل الدين بين مذهب الاشاعرة وغيرهم (بان قول الوجوب معناه ترجيح العقل الفعل والحرمة ترجيحه) أى العقل (الترك) هذا (بعد كونه) أى هذا الجمع (خلاف الظاهر وما ذكرناه عن البخاريين) نقله فى الميزان عنهم بلفظ وهو اختيار بعض مشايخ بخارى وغيرهم وقال المصنف (نقله المحقق ابن عين الدولة عنهم غير أنه قال أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة) وهذه الرواية فى المنتقى ثم فى الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن أبى حنيفة وفى غيره كجامع الاسرار عن أبى يوسف عن أبى حنيفة (فيجب) على هذا (حمل الوجوب فى قوله) أى أبى حنيفة السالف (لوجب عليهم معرفته بعقولهم على ينبغى) قلت لكن بقيته وهى قوله وأما فى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة بمجىء الشرع لا يلائم حكمهم المذكور فان الايمان يكون مساويا للشرائع حينئذ وأبو حنيفة نفسه قد خالف بينه وبينها فى الحكم (وكلهم) أى الحنفية (على امتناع تعذيب الطائع عليه تعالى وتكليف ما لا يطاق) لذاته (فتمت) محال النزاع (ثلاثة اتصاف الفعل) بالحسن والقبح وهذا هو الاول (ومنع استلزامه) أى الاتصاف (حكما فى العبد واثباته) أى اثبات استلزام الاتصاف حكما فى العبد وهذا هو الثانى (واستلزامه) أى الاتصاف (منعهما) أى تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق (منه) تعالى وهذا هو الثالث (ولا نزاع فى دركه) أى العقل صفة (الفعل بمعنى صفة الكمال) كما هو قد يراد بالحسن (و) صفة (النقص) كما هو قد يراد بالقبيح (كالعلم والجهل) فيقال العلم حسن والجهل قبيح (ولا فيهما بمعنى المدح والذم) أى ولا نزاع أيضا فى ادراك العقل الحسن فيما يطلق عليه الحسن مما يكون متعلق المدح (فى مجارى

العادات

يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هاهو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده فى كل واحد فافهمه وقوله جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الانبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا فى سيركم مأخوذا من الجر وهو ترك النعم فى سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانبارى فانتصب جرا على المصدر أى جر واجرا أو على الحال أو على التمييز اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا فى مثل هذا انه استدعى الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود أمثال للاول * قال

﴿الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان﴾

* الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا

العادات) والقبح فيما يطلق عليه القبيح مما يكون متعلق الذم في مجارى العادات (بل) النزاع في ادراك العقل الحسن والقبح (فيهما) أى الحسن والقبح أى فيما يطلقان عليه (بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه) للفاعل على ذلك الفعل كما هو قد يراد بالحسن (ومقابلهما) أى وبمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للفاعل على ذلك الفعل كما هو قد يراد بالقبيح (النافى الاول) أى اتصاف الفعل بالحسن والقبح (أن قبح الظلم ومقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يتدين بدين) ولا يقول بشرع كالبراهمة والدهرية وذلك (مع اختلاف عاداتهم وأعراضهم فلولا أنه) أى اتصاف الفعل بذلك (يدرك بالضرورة فى الفعل لذاته لم يكن ذلك) الاتفاق (ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلقها) أى الاحكام (منه تعالى) كما فى شرح المقاصد (لا يعنينا) لانا لم نقل بمجرد اتصاف الفعل بالحسن والقبح يستلزم حكما منه تعالى على المكلف أوله بل ذهبنا الى أنه انما يتعلق ذلك به بالسمع (وقولهم) أى الاشاعرة فى دفع هذا الاتصاف بالحسن والقبح قد يكون (مما اتفقت فيه الاغراض والعادات واستحق به المدح والذم فى نظر العقول لتعلق مصالح الكل به) أى بذلك الفعل فلا يكون اتصافه بأحدهما ذاتيا (لا يفيد) دفعه (بل هو) أى الاتصاف بأحدهما على هذا الوجه هو (المراد بالذاتى) أى بكون الفعل موصوفا بالحسن أو القبح لذاته (القطع بان مجرد حركة اليد قتلا ظلما لا تزيد حقيقتها) أى حركتها بذلك (على حقيقتها) أى حركتها قتلا (عدلا فلو كان الذاتى) هو ما يكون (مقتضى الذات اتحد لازمهما) أى الحركتين (حسنا وقبحا) وليس كذلك قطعا (فانما يراد) بالذاتى (ما يجزم به العقل لفعل من الصفة) التى هى الحسن أو القبح (بمجرد تعقله) أى الفعل حال كون هذا المجزوم به (كائنا عن صفة نفس من قام به) ذلك الفعل (فباعتبارها) أى تلك الصفة الجازم بها العقل للفعل على هذا الوجه (يوصف) ذلك الفعل (بأنه عدل حسن أو ضده أى أو ظلم قبيح (هذا باضطرار الدليل) أى اتحاد حركة اليد فى العدل والظلم فى القتل (ويوجب كونه) أى اتصاف الفعل بالحسن والقبح مطلقا انما هو (لخارج) عن الفعل (ومثله) أى الاتفاق على اتصاف الفعل بالحسن والقبح فى افادة المطلوب (ترجيح الصدق) أى ترجيح العقل اياه على الكذب (ممن استوى فى تحصيل غرضه) من جلب نفع أو دفع ضر (هو) أى الصدق (والكذب ولا علم له بشريعة) تفيد حسن الصدق وقبح الكذب اذ لولا أن حسن الصدق ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك (والجواب) عن هذا من قبل الاشاعرة (بان الايثار) من العقل للصدق على الكذب فى هذا (ليس لحسنه) أى الصدق (عنده تعالى) بل انما هو لحسنه فى حقنا (ليس يضرنا) لانا انما قلناه بالنسبة الينا ولنه لا يستلزم تعلق حكم لله تعالى على المكلف أوله بل ذلك بالسمع وانما يضر المعتزلة القائلين بتعلق أحكام الله به من غير توقف على سمع (نعم) يرد (عليه) أى هذا الدليل (منع الترجيح) للصدق على الكذب (على التقدير) أى تقدير عدم مساواة الصدق (١) على الكذب فى حصول الغرض فان على هذا التقدير قد يرجح العقل الكذب على الصدق كما يظهر فى تقرير قوله (قالوا) أى الاشاعرة أولا (لو اتصف) الفعل بالحسن والقبح (كذلك) أى اتصافا ذاتيا (لم يتخلف) كل منهما عما اتصف به فى سائر موارده (وتخلف) قبح الكذب (فى تعينه) أى الكذب طريقا (لعصمة نبى) من ظالم فانه حسن واجب الى غير ذلك من الافعال التى تجب تارة وتحرم أخرى (والجواب هو) أى تعين الكذب للغرض المذكور (على قبحه) أى معه غير أنه رفع الاثم عنه شرعا للضرورة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان رخصة سلمنا انه صار حسنا لكن لا لذاته بل لما لازمه من الانقاذ للنبى (وحسن الانقاذ) أى التخليص للنبى (يربو) أى يزيد (قبح تركه) أى التخليص (عليه) أى الكذب الذى به الانقاذ (وغايته ما يستلزم) هنا (أنهما) أى الحسن والقبح فيه (لخارج لكنهما) أى الحسن

* الثانى ما لو صح لتوفرت الدواعى على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة على رضى الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا الاولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة فى مخالفتهما بخلاف الامامة وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين

(مسئلة) بعض ما نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله سيكذب على ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه وسببه نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء) أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسمان

* الاول الخبر الذى علمنا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره وكقول القائل العالم قديم

* الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر لكون الدواعى على

---

(١) على الكذب هكذا فى النسخ والمناسب للكذب باللام كتبه مصححه

والقبح (من جهتين) فالقبح من جهة كونه لم يتعلق به مصلحة والحسن من جهة انه تعلق به مصلحة (ترجحت احداهما) وهى جهة الحسن على جهة القبح (وقيل هو) أى تعين الكذب (فرض ماليس بواقع اذ لا كذب الا وعنه مندوحة التعريض) أى سعته فيجوز أن يحصل النجاة بأن يذكر صورة الخبر المطلوب منه وقصده غيره فلم يحتج الى الكذب فلا يكون حسنا بل يبقى قبيحا فان قيل التعريض يوجب عدم الجزم بفهم الحقيقة من لفظ أصلا لجواز أن يكون فيه مصلحة تقتضى صرفه عن ظاهره فيرتفع الوثوق به عن ظاهر الشريعة أجيب بمنع ارتفاع الوثوق عن ظاهر الشرع على تقدير جواز التعريض لان التعريض فى كلام الشارع انما يكون مع قرينة يعلم بها كونه تعريضا فلا يكون اضلالا ولا ايقاعا للعباد فيما لا يجوز ففى مجرد كلام عن قرينة ارادة التعريض يجزم بالحمل على الظاهر مع أنه منقوض بسائر الاحتمالات كالمجاز والاضمار والتخصيص (قالوا) أى الاشاعرة ثانيا (لو اتصف) الفعل بالحسن والقبح لذاته (اجتمع المتنافيان فى لاكذبن غدا الا ان صدقه) أى لاكذبن غدا (الذى حسنه بكذب غد) أى فيه (فيقبح) لكونه كذبا اذ الفرض قبح الكذب لذاته فيلزم اجتماع الحسن والقبح فيه (وقلبه) أى ولان كذبه بعدم كذبه فى الغد اما بصدقه فيه أو سكوته فيقبح لانه يلزم منه كذبه فى اليوم فى لاكذبن غدا وكل ما يلزم منه الكذب فى اليوم قبيح فصدقه او سكوته غدا قبيح والصدق حسن فى ذاته فيلزم منه اجتماع الصدق والكذب فيه (ومبناه) أى هذا الدليل (على ان الملزوم لخارج حسن حسن) والملزوم لخارج قبيح قبيح كما ذكره غير واحد (وجوابه مامر من عدم التنافى) بين كونه حسنا وقبيحا (لجهتين لما مر من المراد بالذاتى) فيحسن منه الصدق غدا باعتبار كونه صدقا ويقبح باعتبار استلزامه الكذب اليوم ولا استحالة فى اجتماعهما باعتبارين (فلا ينتقض) هذا (على أحد قالوا) أى الاشاعرة (ثالثا لو اتصف) الفعل بالحسن والقبح لذاته (وهما) أى الحسن والقبح (عرضان قام العرض) الذى هو أحدهما (بالعرض) الذى هو الفعل (لان الحسن زائد) على مفهوم الفعل (والا) لو كان غير زائد بل كان عين الفعل أو جزءه (كانت عقلية الفعل عقليته) أى الحسن وليس كذلك اذ قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه ولا قبحه (و) أيضا الحسن وصف (وجودى لان نقيضه) أى حسن (لاحسن) وهو (سلب والا) لو كان غير سلب (استلزم محلا موجودا) لامتناع قيام الصفة الثبوتية بالمحل المعدوم (فلم يصدق على المعدوم) لاحسن وهو باطل بالضرورة لانا نعلم بالضرورة صدق اللاحسن على معدومات كثيرة واذا كان أحد النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين والكلام فى القبح كالكلام فى الحسن وكون الشئ وصفا زائدا على مفهوم الموصوف وجوديا معنى العرض ثم الفرض انه صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم منه اثبات الحكم لمحل الفعل لا للفعل (ودفع) هذا الدليل (بأن عدمية صورة السلب موقوفة على كون مدخول النافى وجوديا واثبات وجوديته) أى مدخول النافى (بعدميتها) أى صورة السلب (دور وعليه) أى هذا الدفع أن يقال (انما أثبته) أى وجود مدخول النافى (باستلزام محل موجود ثم ينتقض) الدليل (بامكان الفعل ونحوه) كامتناعه لان الامكان قد يكون ذاتيا للفعل مع اجراء الدليل فيه بأن يقال لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام معنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ثم يلزم أن يكون وجوديا لان نقيضه لا امكان وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم الممتنع انه ليس بممكن وانه باطل ضرورة (ولا ينتقض) هذا الدليل (باقتضائه انه لا يتصف فعل بحسن شرعى) للزوم قيام العرض بالعرض وانما لا ينتقض به (لانه) أى الحسن الشرعى (ليس عرضا

نقله متوفرة اما الغرائب كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر وفى المحصول ومختصره انه قسم ثالث للخبر الذى يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة وخالفت الشيعة فى القسم الثانى فادعت ان النص الجلى دل على امامة على رضى الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية فى الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ولهذا اختلفوا فى افراد الاقامة وفى اثبات التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بأنهما من الفروع والمخطئ فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعى

لانه) أى حسنه (طلبه تعالى الفعل) وطلبه من باب الحكم وهو قديم ثم هو متعلق بالفعل لا صفة له (والتحقيق ان صورة السلب قد تكون وجودا كاللامعدوم) اذ معناه كون الشئ غير معدوم (و) قد تكون صورة السلب (منقسما) الى موجود ومعدوم (كاللاممتنع) فانه يشمل الواجب والمعدوم الممكن (ولوسلم) انه لو اتصف بأحدهما لذاته كان العرض قائما بالعرض (فقيام العرض) بالعرض (بمعنى النعت) للعرض (به) أى بالعرض (غير ممتنع) بل واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وهو هنا كذلك وانما كان هذا غير ممتنع (لتحقيقه) أى كون العرض قائما بالعرض بمعنى النعت به (عدم القيام) للعرض بالعرض (خصوصا وحسن الفعل معنوى اذ ليس المحسوس سوى الفعل قالوا) أى الاشاعرة (رابعا فعل العبد اضطرارى واتفاقى لانه) أى فعله ان كان (بلا مرجح) لوجوده على عدمه بل كان مما يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى بلا تجدد أمر فهو (الثانى) أى اتفاقى (و به) أى وان كان فعله بمرجح له بأن توقف وجوده عليه (فامامن العبد وهو) أى كون المرجح من العبد (باطل للتسلسل) لان ذلك المرجح فعل فيحتاج الى مرجح منه وهلم جرا (أو) بمرجح (لا منه) أى من العبد (فان لم يجب الفعل معه) أى المرجح وذلك (بأن صح تركه) أى الفعل كما صح فعله (عاد الترديد) وهو إما أن يكون ذلك المرجح بلا مرجح أو به وما كان به فاما من العبد أو من غيره وأيا ما كان يلزم المحذور (وان وجب) الفعل معه (فاضطرارى ولا يتصفان) أى الاضطرارى والاتفاقى (بهما) أى الحسن والقبح اتفاقا (وهو) أى هذا الدليل (مدفوع بأنه) أى الفعل (بمرجح منه) أى العبد (وليس الاختيار بآخر) أى باختيار آخر ليتسلسل (وصدور الفعل عند المعتزلة مع المرجح على سبيل الصحة لا الوجوب الا أبا الحسين ولوسلم) ان المرجح موجب وجوب الفعل (فالوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار المنافى للحسن والقبح) وصحة التكليف (ودفع) هذا الدفع بأنه (ثبت لزوم الانتهاء الى مرجح ليس من العبد يجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد به) أى بالفعل (ومثله) أى هذا (عند المعتزلة لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به وهو) أى دفع هذا الدفع (رد المختلف الى المختلف) لانهم لا يقولون بوجوب الفعل أبدا بل بصحته مع المرجح ولا بعدم استقلال العبد به بل يستقل به عندهم فلا يلزمهم (ولا يلزمنا) معشر الحنفية أيضا (لان وجود الاختيار) فى الفعل (عندنا كاف فى الاتصاف) أى فى اتصافه بالحسن والقبح (وصحة التكليف وهذا الدفع يشترك بين أهل القول الذى اخترناه) وهو ماذكره ابن عين الدولة عمن شاهدهم من أئمة بخارى (وجمع من الاشاعرة ولا ينتهض منهم) أى الاشاعرة (اذ مرجع تطرهم فى الافعال الجبر لان الاختيار أيضا مدفوع للعبد بخلقه تعالى لا صنع له) أى للعبد (فيه) أى الاختيار (أما الحنفية فالكسب صرف القدرة المخلوقة) للعبد (الى القصد المصمم الى الفعل) وظاهر تعلق الجار الاول بصرف القدرة والجار الثانى بالقصد (فأثرها) أى قدرة الله (فى القصد ويخلق سبحانه الفعل عنده) أى القصد (بالعادة فان كان القصد حالا) أى وصفا (غير موجود ولا معدوم) فى نفسه قائما بموجود (فليس) الكسب (بخلق وعليه) أى ثبوت الحال (جمع من المحققين) منهم القاضى أبو بكر وامام الحرمين أولا (وعلى نفيه) أى الحال كما عليه الجمهور (فكذلك) أى ليس الكسب بخلق أيضا (على ماقيل) أى قول صدر الشريعة (الخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور لا فى محل القدرة) أى لا فيمن قامت به القدرة (و يصح انفراد القادر بايجاد المقدور بذلك الامر والكسب أمر إضافى يقع به) المقدور (فى محلها) أى القدرة (ولا يصح انفراده) أى القادر (بايجاده) أى بذلك الامر فأثر الخالق ايجاد الفعل فى أمر خارج عن ذاته وأثر الكاسب صنعه فى فعل قائم به كحركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد

على نقلهما بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة على لقلة سامعيه (قوله مسئلة الخ) هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين * أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال سيكذب على فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم أن يقع الكذب لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب فى الماضى لجواز وقوعه فى المستقبل نعم لو قال بعض ماينسب بصيغة المضارع لتم المدعى * الثانى ان من الاخبار المنسوبة اليه ماهو معارض للدليل العقلى بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أى وسبب وقوع الكذب أمور

و وقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد وقد يعبر عن الخلق بالانشاء والاختراع من العدم الى الوجود وعن الكسب بالتسبب الى ظهور ذلك الخلق على الجوارح ومن هنا رسم بظهور أثر القدرة القديمة فى محل القدرة الحادثة (ولو بطلت هذه التفرقة) بين الخلق والكسب (على تعذره) أى بطلانها (وجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل) وانما وجب تخصيصه من عموم خلق كل شئ لله (لانه) أى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد (أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) التى من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر (ويتجه به حسن التكليف المستعقب العقاب بالترك والثواب بالفعل قالوا) أى الاشاعرة (خامسا لوحسن) الفعل (لذاته أولصفة أواعتبار لم يكن البارى سبحانه وتعالى مختارا فى الحكم) واللازم باطل بالاجماع وانما يلزم ذلك (لانه) أى الحكم حينئذ (يتعين كونه على وفق ما فى الفعل من الصفة) لان الحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح من البارى وفى التعين نفى الاختيار (وهو) أى هذا الدليل (وجه عام) لرد قول من عداهم ولكن كما قال (ولا يلزمنا) معشر الحنفية (لانه) أى الحكم (اذا كان قديما عندنا) كما عندكم لانه كلامه النفسى (كيف يكون اختياريا فهو الزامى على المعتزلة ومدفوع عنهم بأن غايته) أى هذا الدليل (انه مختار فى موافقة تعلق حكمه للحكمة وذلك) الاختيار فى هذه الموافقة (لا يوجب اضطراره) تعالى للحكم (وللنافى الثانى) أى عدم استلزام اتصاف الفعل حكما لله تعالى فيه (لو تعلق) الحكم بالفعل المتصف بالحسن (قبل البعثة لزم التعذيب بتركه) أى الفعل المتعلق به الحكم (فى الجملة) كان يكون الحكم المتعلق به الوجوب ولم يتعلق بتركه العفو (وهو) أى التعذيب بتركه قبل البعثة (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) قيل أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر العذاب الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف (وتخصيصه) أى العذاب بعذاب الدنيا كما جرى للمتقدمين من مكذبى الرسل أو بما عدا الايمان من الشرائع تخصيص (بلا دليل) بعينه ومن الظاهر بعد ان يكون المراد بالرسول العقل (ونفى التعذيب وان لم يستلزم نفى التكليف) قطعا (عند أبى منصور) وموافقيه لجواز العفو عندهم عن المكلف بترك ما كلف به (خلافا للمعتزلة) فانه يستلزمه قطعا لعدم تجويزهم العفو عنه بترك ما كلف به (لكنه) أى نفى التعذيب والاحسن فهو (يستلزمه) أى نفى التكليف عند أبى منصور (فى الجملة) يعنى وان اختلف فى جواز العفو عن بعضها (وانما لا يلزم) التعذيب (فى معين) من تلك التكليفات (فنفيه) أى التعذيب (مطلقا) انما هو (لنفيه) أى التكليف (وأيضا ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله الآية) أى لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى وجه الاستدلال ان الله تعالى (لم يرد عذرهم وأرسل) اليهم (كيلا يعتذروا به) أى بعدم ارساله (وأيضا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فانه يفهم منه ثبوت الحجة للناس على الله أن لو عذبهم قبل البعثة فيفيد أمنهم من العذاب وهو موجب عدم الحكم قبل البعثة أصلا لكون عدم الامن من العذاب على ترك الواجب وفعل المحرم من لوازم الوجوب والحرمة مطلقا (قالوا) أى المعتزلة (لولم يثبت) حكما الا بالشرع (لزم افحام الانبياء) أى عجزهم عن اثبات البعثة لان النبى اذا ادعى النبوة وأتى بالمعجز فحينئذ (اذا قال) النبى المبعوث اليه (انظر) فى معجزى (لتعلم) صدقى (قال لا أنظر) فيه (ما لم يثبت الوجوب) أى وجوب النظر (على) انه ان يمتنع عما لم يجب عليه (ولا يثبت) الوجوب على (ما لم أنظر) فى معجزك اذ لا وجوب بالفرض الامن الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل من النظر ووجوبه على الآخر (أو) قال هذا المعنى بعبارة أوضح وهى لا يجب النظر على (ما لم يثبت الشرع الى آخره)

* الاول نسيان الراوى بأن سمع خبرا وطال عهده به فنسى فزاد فيه أو نقص أو عزاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه * الثانى غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظا آخر لا يطابقه ظنا أنه يطابقه * الثالث افتراء الملاحدة أى الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم تنفيرا للعقلاء عن شريعته قال

(الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر فى طرفين)

* الاول فى وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصرى دل العقل أيضا وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعا أو عقلا وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية) أقول شرع فى

أى ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر مالم يجب كان هذا القول حقا ولا سبيل للنبي الى دفعه وافحامه بالملل فبطل كونه شرعيا واذا بطل كونه شرعيا تعين كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا (والجواب ان قوله ولا يثبت الى آخره) أى الوجوب على مالم أنظر ومالم أنظر لا يثبت الوجوب على (باطل لانه) أى الوجوب ثابت فى نفس الامر (بالشرع) نظر أو لا ثبت الشرع أو لا لان تحقق الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لو توقف تحقق الوجوب على العلم به لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب بضرورة مطابقته اياه وأيضا متى ظهرت المعجزة فى نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا والمدعو متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر الشرع وثبت والمدعو مفرط فى حق نفسه ولما أورد بعضهم ان هذا تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل وأجاب بانه جائز فى هذه الصورة للضرورة أشار الى بطلانه بقوله (وليس) وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده (تكليف غافل بعد فهم ماخوطب به) ولم يصدق به ليحتاج الى هذا الجواب المردود لان ذلك من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم يصل اليه دعوة نبي (وماقيل) أى وما اختص به صدر الشريعة من الدليل على أن الحكم يتعلق بالمكلف قبل البعثة وهو ما ملخصه (تصديق من ثبتت نبوته) بدعواه اياها واظهار المعجزة عليها (فى اول اخباراته) عن الله تعالى بشئ من التكاليف كوجوب الصلاة (واجب والا) لو لم يجب تصديقه فى ذلك (انتفت فائدة البعثة) وانتفاء فائدتها بعد ثبوتها ممتنع وحينئذ (فاما) وجوب التصديق (بالشرع فبنص) أى فعرف وجوب تصديقه فى أول اخباراته حينئذ لا بد أن يكون نصا وحينئذ (فوجوب تصديق) هذا الاخبار (الثانى) الذى هو النص المتوقف وجوب تصديق الاخبار الاول عليه (لا يكون بنفسه) لئلا يلزم توقف الشئ وتقدمه على نفسه فتصديقه بغيره حينئذ (فاما بالاول) أى بالنص الاول (فيدور أو بثالث) أى أو بنص ثالث والثالث برابع وهلم جرا (فيتسلسل) والدور والتسلسل باطلان (فهو) أى وجوب تصديقه فى أول اخباراته (بالعقل) وهو حسن عقلا لان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا ويلزم منه أيضا ان يكون ترك التصديق حراما فيكون قبيحا عقلا (وكذا وجوب امتثال أوامره) أى الشارع (لو) كان (بالشرع توقف) وجوبه (على الامر بالامتثال) الذى هو نص ثان على ذلك وحينئذ (فوجوب امتثال الامر بالامتثال) الذى هو النص الثانى (ان كان بالاول دار والا) إن كان بثالث والثالث برابع وهلم جرا (تسلسل) والدور والتسلسل باطلان فوجوب امتثال أوامره ابتداء انما هو بالعقل وهو حسن عقلا لان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا ويلزم منه ان يكون ترك الامتثال حراما فيكون قبيحا فما قيل مبتدأ خبره (فجوابه) كما هو مختصرا فى التلويح (ان اللازم) من هذا الدليل (جزم العقل بصدقه) أى النبي فى أول اخباراته وبوجوب امتثال أوامره (استنباطا من دليلها) أى تصديقات اخباراته ووجوبات امتثالات أوامره وهو ظهور المعجزة على يديه (فأين الوجوب عقلا بمعنى استحقاق العقاب بالترك بل يتوقف) الوجوب عقلا بهذا المعنى (على نص) وعبارة التلويح وأما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما فى الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى انتهت قيل ويمكن ان يقال ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله أما الاول فلما مر وأما الثانى فلأن ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لا نص من الشارع على دليله

القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال * أحدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل * والثانى عكسه كخبر الفاسق * والثالث أن يتساوى الامران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتى وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذى زادت رواته على ثلاثة كما جزم به الآمدى وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو ما رواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر فى طرفين الاول فى وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه بالدليل السمعى فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشى وأبو

سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعيا ولا خفاء أن اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا أن من ادعى النبوة وأظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب فى بعض أقواله قصدا بلا تعريض مدعيا أنه حكم الله مع علمه بأنه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك أن المنازع فى مثله مكابر وبهذا التقدير يكون الجواب المذكور على طرف والله سبحانه أعلم (قالوا) أى المعتزلة (ثانيا) وهو يصلح ان يكون للشيخ أبى منصور وموافقيه أيضا نحن (نقطع بأنه يقبح عند الله من العارف بذاته المنزهة وصفاته الكريمة أن ينسب اليه ما لا يليق من صفات النقص ورد شرع أو لا فيحرم عقلا) ان ينسب اليه ذلك أو شيأ منه (أجيب بأن القطع) المذكور (لما ركز فى النفوس من الشرائع التى لم تنقطع منذ بعثة آدم فتوهم) بهذا السبب (أنه) أى القطع المذكور (بمجرد العقل) ثم لما كان المختار عند المصنف أن الفعل يتصف بالحسن والقبح بخارج ولا تكليف قبل البعثة قال (وعلى أصلنا ثبوت القبح) للفعل (فى العقل) أى عند العقل (وعنده تعالى لا يستلزم عقلا تكليفه) بمنعه من الفعل (بمعنى أنه يقبح منه تعالى تركه) أى ترك تكليفه (والحنفية والمعتزلة فى الثالث) أى امتناع تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق أنه (ثبت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن والقبح فى نفس الامر فيمتنع اتصافه) أى فعل الله تعالى (به) أى بالقبح (تعالى) الله عن ذلك (وأيضا فالاتفاق على استقلال العقل بدركهما) أى الحسن والقبح (بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل على ما مر فبالضرورة يستحيل عليه) أى الله تعالى (ما أدرك فيه نقص وحينئذ) أى وحين كان مستحيلا عليه ما أدرك فيه نقص (ظهر القطع باستحالة اتصافه) أى الله تعالى (بالكذب ونحوه تعالى عن ذلك وأيضا لو لم يمتنع اتصاف فعله بالقبح (يرتفع الامان عن صدق وعده و) صدق (خبر غيره) أى الوعد منه تعالى (و) صدق (النبوة) أى لم يجزم بصدقه أصلا لا عقلا لان الفرض ان لا حكم له ولا شرعا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى باظهار المعجزة على يديه فانه فى قوة قوله هذا صادق فى دعواه الا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يكن اثباته به ويلزم منه أن لا يجزم أيضا بصدق مدعى الرسالة أصلا لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب النبوة وأن يرفع الثقة عن كلامه واللازم باطل فالملزوم مثله ولعل المصنف انما لم يفرد الوعيد بالذكر كما أفرد الوعد إما اكتفاء بدخوله فى وخبر غيره وإما موافقة للاشاعرة فى جواز الخلف فى الوعيد كما هو ظاهر المواقف والمقاصد لانه لا يعد نقصا بل هو من باب الكرم وقد أشبعنا الكلام فيه فى حلبة المجلى وعلى هذا فيكون قوله وخبر غيره مخصوصا بما سواه (وعند الاشاعرة كسائر الخلق القطع بعدم اتصافه) تعالى بشىء من القبائح (دون الاستحالة العقلية كسائر العلوم التى يقطع فيها بأن الواقع أحد النقيضين مع عدم استحالة الآخر لو قدر) أنه الواقع (كالقطع بمكة وبغداد) أى بوجودهما فانه لا يحيل عدمهما عقلا (وحينئذ) أى وحين كان الامر على هذا (لا يلزم ارتفاع الامان) لانه لا يلزم من جواز الشىء عقلا عدم الجزم بعدمه (والخلاف) الجارى فى الاستحالة والامكان العقلى لهذا (جار فى كل نقيصة أقدرته) تعالى (عليها مسلوبة أم هى) أى النقيصة (بها) أى بقدرته (مشمولة والقطع بأنه لا يفعل) أى والحال القطع بعدم فعل تلك النقيصة (والحنفية والمعتزلة على الاول) أى ان قدرته عليها مسلوبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحال. (وعليه فرعوا امتناع تكليف ما لا يطاق و) امتناع (تعذيب الطائع) ولفظه فى المسايرة واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى الطاعة مخالفا لهوى نفسه فى رضا مولاه أمنع بمعنى انه يتعالى عن ذلك فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين

الحسن البصرى دل على وجوبه العقل والنقل وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقة أخرى انما لا يجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى وقال بعضهم عقلى والى هذين المذهبين أشار بقوله شرعا أو عقلا وذهب آخرون الى أن ورود العمل به مستحيل عقلا * واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله ومتابعه المصنف والذى يظهر انه متحد به فتأمله ويقوى الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا أن يفرق بينهما بأن الاول فى الايجاب والثانى فى الجواز (قوله واتفقوا) أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شئ مثلا واخبار

المسىء والمحسن غير لائق بالحكمة فى فطر سائر العقول وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب الذين اجترحوا السيآت ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله سيئا هذا فى التجويز عليه وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه (وذكرنا فى المسايرة) بطريق الاشارة فى الجملة (أن الثانى) أى انه يقدر ولا يفعل قطعا (أدخل فى التنزيه) فان الذى فى المسايرة ثم قال يعنى صاحب العمدة من مشايخنا ولا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اه ولا شك ان سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الاشاعرة أليق ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر العقل فى أن أى الفصلين أبلغ فى التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين فى التنزيه اه (هذا ولو شاء الله قال قائل هو) أى النزاع بين الفرق الثلاثة (لفظى فقول الاشاعرة هو انه لا يستحيل العقل كون من اتصف بالالوهية والملك لكل شىء متصفا بالجور وما لا ينبغى اذ حاصله أنه مالك جائر ولا يحيل العقل وجود مالك كذلك) أى جائر (ولا يسع الحنفية والمعتزلة انكاره وقولهم) أى الحنفية والمعتزلة (يستحيل بالنظر الى ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا العزيز الذى ثبت انه الاله بأقصى كمالات الصفات) وظاهر أن قوله بأقصى متعلق باتصاف (من العدل والاحسان والحكمة اذ يستحيل اجتماع النقيضين فملحظهم) أى الحنفية (اثبات الضرورة) فى عدم تجويزهم ذلك (بشرط المحمول فى المتصف الخارجى) أى الاله المتصف بأقصى كمالات الصفات (والاشعرية بالنظر الى مجرد مفهوم اله ومالك كل شىء) ثم لما جرت عادة الاشاعرة بذكر مسئلتين هنا حاصلهما اثبات تعلق حكمه تعالى بشكر المنعم وكان اللائق ظاهرا أن يوردهما المصنف بتوجيه صحيح لانه مع الاشاعرة فى ابطال تعلق الحكم قبل البعثة ولم يوردهما كذلك بل أوردهما على وفق كلامهم ليبين ما فيه مهد العذر أولا فى ذلك فقال (واستمر الاشعرية أن تنزلوا الى اتصاف الفعل) بالحسن والقبح (وبطلوا مسئلتين على التنزل ونحن وان ساعدناهم على نفى التعلق قبل البعثة لكنا نورد كلامهم لما فيه) ﴿المسئلة (الاولى شكر المنعم) أى استعمال جميع ما أنعم الله تعالى على العبد فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مشاهدة مصنوعاته ليستدل بها على صانعها والسمع الى تلقى أوامره وانذاراته واللسان الى التحدث بالنعم والثناء الجميل على موليها وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد فى الكتاب العزيز ولهذا وصف الشاكرين بالقلة فقال وقليل من عبادى الشكور (ليس واجبا عقلا لانه) أى الشكر (لو وجب) بالعقل (فلفائدة لبطلان العبث) لقبحه واذ كان لفائدة (فاما لله تعالى أو للعبد فى الدنيا أو الآخرة وهى) أى هذه الاقسام الثلاثة (باطلة لتعاليه) أى الله عن الفائدة فبطل أن يكون لفائدة لله تعالى (والمشقة فى الدنيا) لان من شكره فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وهى مشقة وتعب ناجز لا حظ للنفس فيه وما يكون كذلك فليس له فائدة دنيوية فبطل أن يكون لفائدة للعبد فى الدنيا (وعدم استقلال العقل بأمور الآخرة) لانها من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه فبطل أن يكون لفائدة للعبد فى الآخرة (وانفصل المعتزلة) عن هذا الالتزام بأنه لفائدة (ثم بأنها) للعبد (فى الدنيا وهى دفع ضرر خوف العقاب للزوم خطور مطالبة الملك المنعم بالشكر) على نعمه فلا يأمن من العقاب الا بالشكر والامن من العقاب من أعظم الفوائد وأوفر الحظوظ اذ الفائدة كما تكون جلب نفع تكون دفع ضرر فلا يكون فيه تعب ناجز (ومنع الاشعرية لزوم الخطر) على تقدير ترك الشكر لكل مكلف لتسلط المنع على لزوم الخطور المذكور ببال كل عاقل للعلم بعدمه من أكثر الناس بشهادة أحوالهم والمقصود لا يحصل بتسليم الخطور للبعض لايجابهم الشكر على الكل (وعلى التسليم) للزوم الخطور المذكور للكل (فمعارض بأنه) أى شكر العبد

شخص عن المالك انه منع من التصرف فى ثماره بعد ان أباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر فى المحصول بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية هذه لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى قال (لنا وجوه * الاول انه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان قيل لعل للترجى قلنا تعذر فحمل على الايجاب لمشاركته فى التوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه * الثانى أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثانى باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا * الثالث القياس

(تصرف فى ملك الغير) بالاتعاب بالافعال والتروك الشاقة بدون اذن المالك فان ما يتصرف الانسان فيه من نفسه وغيرها ملك لله تعالى (وبأنه) أى شكر العبد النعمة (يشبه الاستهزاء) فان شكر النعمة قد يشبه الاستهزاء بوجهين أحدهما أن لا يكون للنعمة قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة المنعم وعظمته ثانيهما أن يكون شكرها مما لا يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد من الوجود والقوى وغيرها ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمة الله وملكوته والشكر الذى يفعله العبد لاجلها لا يليق بكبريائه وما مثله الا كمثل فقير تصدق عليه ملك ملك البلاد شرقا وغربا وعم العباد وهبا ونهبا بلقمة خبز فطفق يذكرها فى المجامع ويشكره عليها بتحريك أنملته فكما أن هذا من الفقير لا يليق بمنصب الملك ويعد استهزاء منه فكذا شكر العبد بالنسبة الى جلال الله وكبريائه بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة الى الله لان نعم الله غير متناهية وما يملكه الملك متناه وشكر العبد بفعله أقل قدرا فى جنب الله من شكر الفقير بتحريك اصبعه وربما لا يقع لائقا بجناب الجبروت فيكون ترك الشكر واجبا قال المصنف (ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها) أى مع سقوطها بينهم (فان الحكم) بتعلق الحكم بالفعل عقلا (تابع لعقلية ما فى الفعل) من الحسن والقبح (فاذا عقل فيه حسن) صفته انه (يلزم بترك ما) أى الفعل الذى (هو) أى الحسن (فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه) أى شكره (قبح الكفران بالضرورة فقد أدرك) العقل (حكم الله الذى هو وجوب الشكر قطعا واذا ثبت الوجوب) عقلا (بلا مرد لم يبق لنا حاجة فى تعيين فائدته بل نقطع بثبوتها) أى الفائدة (فى نفس الامر علم عينها أولا) على انه كما قال الشيخ سراج الدين الهندى رحمه الله وللخصم أن يقول لا نسلم أن التصرف فى ملك الغير مطلقا قبيح بل التصرف فى ملك من يلحقه الضرر أما من لا يلحقه الضرر فلا يحكم فيه بالقبح ولهذا يحسن منا الاستظلال بحائط الغير والاستصباح من مصباحه والنظر فى مرآته لحصول النفع الخالى عن الضرر وان كان تصرفا فى ملك الغير ولان الاذن حاصل دلالة لان من كان عبيده مضطرين الى الطعام والشراب وعنده خزائن الطعام وبحار الشراب لا ينقص من خزائنه شئ فالعادة تحكم بالاذن بالتناول منها كيلا يهلكوا بالامتناع عنه ونعم الله فى ذاتها أمور عظيمة كايجاد الانسان بقواه الظاهرة والباطنة والاعضاء السليمة لو اجتمع الخلائق على تحصيل واحد منها لعجزوا فالشكر على هذه النعم لا يعد استهزاء وكونها قليلة بالنسبة الى الله تعالى لا يقدح فى عظمها فى ذاتها وبالنسبة الينا وليس هذا كشكر الملك على لقمة خبز لان اللقمة حقيرة فى العرف يقدر على اعطاء أمثالها غيره ممن هو دونه فكان شكره على ذلك استهزاء وليس نعم الله على العبد كذلك اهـ وأيضا كما قال أبو هاشم النعمة اذا كان لها قدر يعتد به بالنسبة الى حاجات المنعم عليه وان لم يكن لها قدر يعتد به بالنسبة الى مالك النعم لا يعد شكرها استهزاء ألا ترى انه لو أعطى ملك يملك خزائن الارض فقيرا مائة دينار وتنقضى حاجاته فى سنة بها استحسن منه أن يشكره عليها وان لم يكن له قدر يعتد به بالنسبة الى خزائن الملك والله سبحانه أعلم (ولو منعوا) أى الاشاعرة (اتصاف الشكر) بالحسن (والكفران) بالقبح (لم تصر مسئلة على التنزل) لانتفائه بمنع الاتصاف (وكذا انفصال المعتزلة) المذكور بمنع صيرورتها مسئلة من هذا القبيل (فان دفع ضرر خوف العقاب) على الترك (انما يصح حاملا على العمل) الذى هو الشكر (وهو) أى الخوف (بعد العلم بالوجوب) للشكر (بطريقه) أى العلم (وهو) أى العلم بالوجوب بطريقه هو (الذى فيه الكلام وتسليم لزوم المحظور ومعارضتهم) أى الاشاعرة للمعتزلة (بالتصرف فى ملك الغير الزامى) من الاشاعرة للمعتزلة (اذا اعترفوا) أى الاشاعرة (فى المسئلة الثانية بأن حرمته) أى التصرف فى ملك الغير (ليست عقلية وأما) معارضتهم (بأنه يشبه الاستهزاء فيقضى منه العجب) لما قدمناه وكيف والفرض انه شاكر حقيقة وهو انما يكون مع تعظيم الباطن وخفض الجناح على انه يلزم منه

بحصول الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعا خاصا والرواية عاما وردبأصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يحصل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيويه) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الله تعالى أوجب الحذر أى الانكفاف عن الشئ بانذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجى والترجى ممتنع فى حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشئ الذى لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادرا على ايجاده واذا كان الترجى ممتنعا فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى وهو الطلب أى الايجاب اطلاقا

انسدادباب الشكر قبل البعثة وبعدها وهو ممنوع بتطابق المعقول والمنقول ثم لما تقدم ان طائفة من حنفية بخارى قالوا بقول الاشاعرة فى عدم نسبة التحسين والتقبيح للعقل وقد تهافت دليلهم الذى استدلوا به فى هذه المسئلة أراد المصنف ان يذكر لاصحابنا دليلا على ذلك فقال (والوجه فيه) أى انتفاء الحكم للفعل قبل البعثة انه (لا طريق للعقل الى الحكم بحدوث ما لم يكن الا بالسمع) فى المسموعات (أو البصر) فى المبصرات (والمرض انتفاؤهما) أى السمع والبصر (فى تعلق حكمه) تعالى بالعمل (ودرك ما فى الفعل) من حسن أو قبح (غير مستلزم) تكليفه بفعل أو ترك (لا لو كان ترك تكليفه تعالى يوجب نقصه تعالى وهو ممنوع) قطعا والله سبحانه أعلم (فى المسئلة (الثانية أفعال العباد الاختيارية مما لا يتوقف عليه البقاء) اذ هى ما يمكن البقاء بدونها كأكل الفاكهة ويقابلها الاضطرارية وهى ما لا يمكن البقاء بدونها كالتنفس فى الهواء وكانت واقعة (قبل البعثة ان أدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة فعلى ما تقدم من التقسيم عند المعتزلة) من ان المدرك إما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب والا فمندوب أو ترك على وزانه فحرام ومكروه (والا) لو لم يدرك فيها جهة محسنة ولا مقبحة (فلهم) أى للمعتزلة (فيها) أى الافعال الاختيارية ثلاثة مذاهب (الاباحة) أى عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية وأكثر الحنفية لاسيما العراقيين قالوا واليه أشار محمد فيمن هدد بالقتل على أكل الميتة أو شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت أن يكون آثما لان أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة أصلا والحرمة تعارض النهى (والحظر) أى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية (والوقف) وهو قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الماتريدى وصاحب الهداية وعامة أهل الحديث ونقل عن الاشعرى كما سيأتى مع تفسيره (وعلى الاولين) أى الاباحة والحظر ان يقال (ان الحكم يتعلق حكم (معين) لفعل عقلا (فرع معرفة حال الفعل) له فاذا كان الفرض أنه غير معروف فكيف يعرف حكمه المتوقف على معرفته (فاذا قال المبيح بناء على منع الحصر) لعله يريد فى المحظور والمباح (خلق) الله (العبد وما ينفعه) من المطعومات وغيرها (ومنعه) أى الله العبد منها (ولا ضرر عليه (اخلال بفائدته) أى خلقهما (وهو) أى منعه والحالة هذه (العبث) وجواب اذا (فمراده) أى المبيح (وهو) أى العبث (نقيصة تمتنع عليه تعالى) فتعين ان يكون غير ممنوع عنه وهو معنى الاباحة (والحاظر) أى واذا قال الحاظر الاباحة (تصرف فى ملك الغير) بغير اذنه فيحرم (فمراده) أى الحاظر (يحتمل المنع فالاحتياط العقلى منعه) أى العبد منه (فاندفع) بهذا (ما قيل على الحظر بان من ملك بحرا لا ينفد واتصف بغاية الجود كيف يدرك العقل عقوبته عبده بأخذ قدر سمسمة) وانما اندفع بهذا (لانه) أى الحاظر (لم يبن الحظر على درك) العقل (ذلك بل) بناه (على احتماله) أى منعه باعتباره (انه تصرف فى ملك الملك بلا اذنه فيحتاط بمنعه و) اندفع أيضا (منع ان حرمة التصرف عقلى بل) هو (سمعى ولو سلم) انه عقلى (ففى حق من يتضرر) بذلك والله سبحانه منزه عن ذلك (ولو سلم) انه فى حق كل مالك (فمعارض بما فى المنع من الضرر الناجز ودفعه) أى الضرر الناجز (عن النفس واجب عقلا وليس تركه) الفعل (لدفع ضرر خوف العقاب) الحاصل من التصرف فى ملك الغير (أولى من الفعل) المستلزم لدفع الضرر الناجز بل اعتبار العاجل أولى (مع ما فى هذا) الجواب (من كونه) أى المذكور (غير محل النزاع فانه) أى النزاع انما هو (فى نحو أكل الفاكهة مما لا ضرر فى تركه) كما أشار اليه فى أول المسئلة بقوله مما لا يتوقف عليه البقاء (وما على الاباحة) أى واندفع أيضا ما أورد عليها (من أنه ان أريد) بها ما (لا حرج عقلا فى الفعل والترك فسلم) ولا نزاع فيه بل النزاع فى اطلاق لفظ المباح بازائه وانما يمتنع اطلاقه على فعل الله تعالى مع تحقق

للملزوم وارادة اللازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل يكون الترجى باقيا على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة أى تنذر قومها انذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لكن لا نسلم أن الطلب المحمول عليه هو الطلب المصمم فقد يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير فى قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا راجعا اليها وهو قول لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشرى ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا بعث جيشا أسرع المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه

ذلك المعنى فيه (أو خطاب الشارع به فلا شرع) حينئذ (أو حكم العقل به) أى بكونه مباحا (فالفرض انه) أى العقل (لا حكم له بحسن ولا قبح اذ يختارون) أى المبيحون (هذا) وهو الاول فى المعنى (الملجئ لزوم العبث) على تقدير عدم الاباحة والعبث باطل كما تقدم (وأما دفعه) أى دليل المبيح المذكور (بمنع قبح فعل لا فائدة له) أى لذلك الفعل (بالنسبة اليه تعالى فيخرجه) أى هذا الكلام (عن التنزل لانه) أى التنزل (دفعه) الخصم (على تسليم قاعدة الحسن والقبح ثم يدفع) دليل المبيح (بمنع الاخلال) بفائدته على تقدير المنع منه (اذ ارادته قدرته) تعالى (على ايجاده) أى ذلك الشئ (محققة مع احتمال غيره) من الفوائد (مما يقصر عن دركه) العقل فلا يقع اخلال بفائدته (والحاظر) أى ودفع بأنه (لا يثبت حكم الحكم الاخروى) من الثبوت والانتفاء (بثبوته) أى بسبب ثبوت حكم الحكم الاخروى (فى نفس الامر قبل اظهاره) أى الحكم (للمكلفين فكيف باحتماله) أى احتمال ثبوته (ولا خوف ليحتاط) بمنعه (وأما الوقف فقسر بعدم الحكم) أصلا وهو منقول عن طائفة من المعتزلة الواقفية (وليس) هذا (به) أى بالوقف لانه قطع بعدم الحكم لا وقف عنه (و بعدم العلم بخصوصه) أى الحكم (فقيل ان كان) عدم العلم بخصوصه (للتعارض) بين الادلة الدالة على الاحكام قبل البعثة (ففاسد لانا بينا بطلانها) أى الادلة المذكورة كما تقدم (أو لعدم الشرع) حينئذ والفرض ان العقل لا يستقل بادراكه كما ذكره بعض أصحابنا (فسلم) وهو مذهبنا (والحصر) فى التوقف فى الحكم (الاول) أى لتعارض الادلة (ممنوع بل) قد يكون (لعدم الدليل على خصوص حكم فان قلت هذه المذاهب توجب من المعتزلة كون الحكم ليس من قبيل الكلام اللفظى اذ لا تحقق له) أى الكلام اللفظى (الا بعد البعثة ولا نفسى عندهم) فكيف تصورت هذه المذاهب على أصولهم (فالجواب منع توقفه) أى الكلام اللفظى (عليها) أى البعثة (لجواز تقدمه) أى الكلام اللفظى (عليها) أى البعثة (كخطاباته للملائكة وآدم ونقل عن الاشعرى الوقف أيضا على الخلاف فى تفسيره) أى الوقف كما تقدم (والصواب) أن المراد به التفسير (الثانى) أى عدم العلم بخصوص الحكم (لعدم الحكم عنده) أى الاشعرى (أى فيها) أى الافعال (حكم لا يدرى ما هو الا فى البعثة) فانه حينئذ يدرى بالشرع (لانه) أى الحكم (يتعلق) بالافعال (فيعلمه) المكلف (فمحل وقف الاشعرى غيره) أى وقف المعتزلة (لانه) أى الوقف (عندهم حينئذ عن الحكم المتعلق) بالافعال (ولا يتصور) وجود تعلق الحكم (عنده) أى الاشعرى (قبل البعثة فحاصله) أى كلام الاشعرى (اثبات قدم الكلام والتوقف فيما سيظهر تعلقه) أى التنجيزى بالفعل (وهذا معلوم من كل ناف للتعلق) التنجيزى (قبل البعثة فلا وجه لتخصيصه) أى هذا القول (به) أى بالاشعرى (كما لا وجه لاثباتهم) أى المعتزلة (تعلقه) أى الحكم بالافعال (مع فرض عدم علمه) أى المكلف به (مع انه حينئذ) أى حين يكون متعلقا به ولا يعلمه المكلفون (لا يثبت فى حق المكلفين بل الثبوت) فى حقهم (مع التعلق) بأفعالهم التعلق التنجيزى (والا فلا فائدة التعلق) لانها إما الاداء وهو غير ممكن قبل الشرع لانه عبارة عن الاتيان بعين ما أمر به فى وقته وذلك موقوف على العلم به و بكيفيته ولا علم بشئ من ذلك قبل الشرع وإما ترتب العقاب على الترك وهو منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (ولو قالوه) أى المعتزلة الوقف (كالاشعرى كان) ذلك منهم على أصولهم قولا (بلا دليل اذ لا دليل على ثبوت لفظ فيه) أى فى الحكم قبل البعثة (أصلا) ولا نفسى عندهم يثبت به (بخلاف الاشعرى) فانه قائل بأنه (وجب ثبوت النفسى أولا) وبه كفاية الا أن المذكور فى شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى ان الشيخ أبا الحسن الاشعرى فسر الوقف بعدم الحكم وعلى هذا فلا يتم له هذا وانما يتم للمصنف ولاولئك البخاريين

فى الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا حجة لان الباقين كثيرون وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الانذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحدا أو اثنين لانها بعضها وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين وهو المدعى وفيما قاله فى الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله فى صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن ان الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضا عنه القفال فى الاشارة ثم فى صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله وليشهد عذابهما طائفة أى واحد فصاعدا (قوله قبل الخ) أى اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه

ومن

ومن عساه وافقهم اللهم الا أن يكون المراد به عدم التعلق التنجيزي وليس ببعيد وحينئذ يتم له أيضا (وأما الخلاف المنقول بين أهل السنة ان الاصل في الافعال الاباحة أو الحظر فقيل) انما هو (بعد الشرع بالادلة السمعية أي دلت على ذلك) قال المصنف (والحق أن ثبوت هذا الخلاف مشكل لان السمعي لو دل على ثبوت الاباحة أو التحريم قبل البعثة بطل قولهم) أي الاشعرية وموافقيهم (لا علم قبلها) أي البعثة (فان أمكن في الاباحة تأويله) أي قولهم لا علم قبلها (بأن لا مؤاخذة بالفعل والترك فمعلوم من عدم التعلق) فلا حاجة الى ذكره (ثم لا يتأتى في قول الحظر) للمؤاخذة فيه على الترك (ولو أرادوا) أي مجعل الخلاف (حكما بلا تعلق بمعنى قدم الكلام لم يتجه اذ بالتعلق ظهر ان ليس كل الافعال مباحة ولا محظورة في كلام النفس لان اللفظي دليله) أي النفسي وهو لا يفيد ذلك بل يفيد ان فيهما النوعين فبطل كل من القولين (وما يشعر به قول بعضهم ان هذا على التنزل من الاشاعرة جيد لو لم يظهر من كلامهم انه) أي هذا الخلاف (أقوال مقررة والمختار أن الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية ولقد استبعده) أي قولهم هذا مرادا بالاباحة عدم المؤاخذة بالفعل والترك (فخر الاسلام قال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا سدى) أي مهملين غير مكلفين (في شيء من الزمان) لقوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير (وانما هذا) أي كون الاصل في الاشياء الاباحة بالمعنى المذكور (بناء على زمان الفترة) الواقعة بين عيسى ونبينا محمد صلى الله عليهما وسلم قال المصنف (لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله) أي هذا الكلام (تقييده) أي فخر الاسلام (ذلك) أي كون الاصل الاباحة (بزمان عدم الوثوق) المذكور فان قيل كم أمة في الفترة ولم يخل فيها نذير أجيب بأنه انما كانت آثار النذارة باقية لم يخل من نذير الى أن تندرس وحين اندرست آثار نبوة عيسى بعث الله محمدا صلى الله عليهما وسلم هذا ولم يقف العبد على نقل الخلاف بين أهل السنة هكذا بل المذكور في منهاج البيضاوي في الادلة المختلف فيها المقبولة الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم فقال غير واحد منهم الاسنوي وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم اه وربما يظهر ان هذه الجملة هي مراد المصنف بقوله وأما الخلاف المنقول الخ ولكن لا يخفى ما بينهما من التفاوت * ثم الذي في أصول الفقه لصدر الاسلام أن بعد ورود الشرع الاموال على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر علة الحرمة لان الله جل جلاله أباح الاموال بقوله الذي خلق لكم ما في الارض جميعا والانفس أنفس الآدميين مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى ألزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيل العبادات الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة عن الاتلاف لا تثبت الا بحرمة الاتلاف نفسا وأطرافا ولهذا المعنى قال أصحابنا القضاء بالنكول في الاموال جائز وفي الانفس لا يجوز وفي الابضاع لا يجوز عند أبي حنيفة وعندهما يجوز وفي الاطراف يجوز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز فأبو حنيفة ألحق الاطراف بالاموال وهما أتبعا الاطراف أصولها وألحق أبو حنيفة الابضاع بالانفس وهما ألحقاها بالاموال اه * ثم هذا الوضع أولى من الوضع في المنافع لاستغنائه عن استثناء أموالنا ومن ثمة استثناها الشيخ تقي الدين السبكي من الوضع في المنافع ويبقى عليه استثناء أموال أهل الذمة وغير ذلك مما يعلم بالتأمل فليتأمل ثم الآية الشريفة لا تمنع اختصاص بعض الأشياء النافعة ببعض الاناسي لاسباب عارضة فانها دالة على ان الكل للكل لا أن كل واحد لكل واحد ثم هذا (تنبيه بعد اثبات الحنفية اتصاف الافعال) بكل من الحسن والقبح (لذاتها) أي لمعنى ثبت في ذات الافعال سواء كان لعينها أو لجزئها (وغيرها) أي ولمعنى ثبت في غير ذاتها (ضبطوا متعلقات أوامر الشرع منها) أي الافعال في أربعة أقسام (بالاستقراء فيما حسن لنفسه حسنا لا يقبل

أحدها أن لعل مدلولها الترجي لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته الترجي في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع انها عامة فيه وفي الرواية والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهدا في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينتفي

السقوط كالايمان) أى التصديق القلبى للنبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما علم مجيئه به بالضرورة من عند الله (فلم يسقط) وجوبه بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى (ولا بالاكراه) على تبديله بضده وهو الكفر وهذا هو القسم الاول (أو يقبله) والاحسن ويقبله أى وفيما حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط بمعنى انه لا يجب عليه (كالصلاة) فانها وان كانت مشتملة على أقوال وأفعال دالة على تعظيم الله تعالى لان أولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما سوى الله الى الله تعالى بالقصد اليه وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى تحقيق الانصراف بنبذ ما سواه وراء ظهره أو الى نفى الكبرياء عما سواه ثم أول أذكارها التكبير وهو النهاية فى التعظيم القولى وأول ثنائها ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صارفا نظره الى موضع سجوده تعظيم ظاهر ثم إعقابه بالركوع زيادة فى التعظيم ثم الحاق السجود به بوضع أشرف الاعضاء على التراب نهاية فى التعظيم الفعلى ثم ما فى أثناء ذلك من تلاوة القرآن والتكبير والتسبيح تعظيم فى تعظيم وتعظيم الله حسن فى ذاته الا أنها (منعت فى الاوقات المكروهة) أى طلوع الشمس حتى ترتفع واستوائها وغروبها الى غير ذلك كما هو مسطور فى كتب الفروع لما عرف ثمة من الدليل المانع منها فى تلك الاوقات من سنة أو اجماع وسقطت أصلا بالحيض والنفاس اجماعا وهذا هو القسم الثانى وتعقبه المصنف بقوله (والوجه ان كان) حسن الافعال (لذاتها لا يتخلف) عنها أصلا لان ما بالذات لا يفارقها ما دامت باقية (فحرمتها) أى الافعال الحسنة لذاتها حيث تكون انما تكون (لعروض قبح بخارج) عن ذاتها متلبس بها فعلى هذا حسن الصلاة اذ كان ذاتيا لا يسقط أصلا حتى ولا فى الاوقات المكروهة وانما منعت فى الثلاثة منها لعروض شبه فاعلها بالكفار فى السجود للشمس كما نبهت عليه السنة وفى غيرها لغير ذلك مما يعرف فى موضعه وكون ذلك القبح العارض يربو عند الشارع دفع حصوله على حصول الحسن الذاتى لها وقتئذ ولا بدع فى ذلك (وما هو ملحق به) أى بالحسن لنفسه (مالغيره) والوجه مما لغيره أى حسن لغيره ذاته حال كون الغير (بخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه كالزكاة والصوم والحج) فان حسنها (لسد الخلة) أى دفع حاجة الفقير كما فى الزكاة والوجه لحاجة الفقير كما قال فخر الاسلام وموافقوه فانها الكائنة للعبد بخلق الله تعالى اياه عليها بدون اختيار للعبد فى ذلك بخلاف دفعها فانه لاختيار العبد فيه دخل (وقهر عدوه تعالى) وهو النفس الامارة بالسوء بكفها عن الاكل والشرب والجماع كما فى الصوم وقد وقع هذا لفخر الاسلام أيضا والوجه والشهوة لانها الثابتة للعبد بخلق الله تعالى اياه عليها بلا اختيار للعبد فى ذلك بخلاف قهرها فانه مما للاختيار للعبد فيه دخل (وشرف المكان) أى البيت الشريف بزيارته وتعظيمه كما فى الحج فان شرفه بتشريف الله تعالى اياه لا اختيار للعبد فيه اذ هذه الامور كلها حسنة كما هو غير خاف والا فتنقيص المال وكف عاملك الله عن نعمه المباحة له وقطع مسافة مديدة وزيارة أمكنة معينة ليست بحسنة فى ذاتها ثم لما كانت هذه الوسائط على ما حررناه كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها فى حق العبد حكما فصارت هذه الافعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة ومن ثمة شرطت فيها الاهلية الكاملة من العقل والبلوغ كالصلاة خلافا للشافعى فى الزكاة وهذا هو القسم الثالث ثم هذا ما عليه الجمهور وذهب صدر الشريعة الى أن الغير دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى ودفع بأن هذه الافعال الاختيارية للعبد فى الخارج هى الزكاة والصوم والحج لا شئ آخر فلا يصلح أن تكون وسائط لانتفاء التغاير بينهما فى الخارج وتعقبه فى التلويح بأنه لا خفاء فى أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفيه نظر وتعقب ما عليه الجمهور بأن فيه نظرا اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها والظاهر أن

نفس

التخصيصان أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد فى الاحكام وينتفع بها المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد لانه لولا التخصيص تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعا وأجاب المصنف بان هذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه فى قبول رواية الواحد (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما فى المحصول * أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لان الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك

تقمن الحاجة والشهوة ليست كذلك ودفع بأنه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل واسطة أن تكون الواسطة حسنة ونظيره الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بها كما تقرر في موضعه ويؤيده ما يأتي في القسم الرابع وهو قوله و (ما) حسن (لغيره) حال كونه (غير ملحق) بما حسن لنفسه (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة) فان حسنها (بواسطة الكفر) أي كفر الكافر كما في الجهاد لان فيه إعلاء كلمة الله وكبت أعدائه (والزجر) للجاني عن المعاصي كما في الحد فانه شرع لهذا المعنى (والميت المسلم غير الباغي) وقاطع الطريق أيضا أي واسلام الميت المذكور كما في صلاة الجنازة فانها شرعت لقضاء حقه ولهذا لو انتفى الكفر انتفى الجهاد أو الجناية الموجبة للحد انتفى الحد أو اسلام الميت أو قضاء حقه بالصلاة عليه انتفت شرعيتها والا فمجرد تخريب بلاد الله وقتل عباد الله وايلامهم وتعذيبهم والصلاة المذكورة بدون الميت المذكور ليس بحسن في ذاته وانما (اعتبرت الوسائط) في هذا القسم (لانها) أي الوسائط (باختياره) أي العبد المتصف بها فلم تضف اليه تعالى هذا على ما عليه الجمهور وأشار في التلويح الى تعقبه بمثل التعقب عليهم فيما قبله وقد عرفت ما فيه وذهب صدر الشريعة الى أن الواسطة في الجهاد اعلاء كلمة الله وفي صلاة الجنازة قضاء حق الميت المسلم ثم لما كان المقصود منهما يتأدى بعينهما كانا شبيهين بالحسن لمعنى في نفسه لان مفهوم الجهاد القتل والضرب وأمثالهما وهذا ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار إعلاءها كالسقي في المفهوم هو غير الارواء ولكن في الخارج هو عينه وعلى هذا القياس في الباقي قيل والتحقيق ان ههنا ثلاثة أمور المأمور به وهو الجهاد ونحوه والمقصود الذي يتأدى بالمأمور به وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاء حق الميت والسبب المفضي اليه الموجب له وهو كفر الكافر واسلام الميت أما كون اعلاء كلمة الله مقصودا من الجهاد فلأن الجهاد في نفسه تخريب بنيان الرب وبلاده فلا جهة لكونه مقصودا في نفسه وكذا صلاة الجنازة بلا ميت عبث والمعاني المقصودة من هذه المأمورات بها وان كانت مغايرة لها مفهوما هي عينها خارجا لان بنفس القتل والصلاة في الخارج يحصل الاعلاء وقضاء حق الميت وأما كون كفر الكافر واسلام الميت سببا للمقصود فلشرعية الجهاد والصلاة للاعلاء وقضاء حق الميت ولما كان الامر على هذا جعلوا كفر الكافر ونحوه واسطة لحسن المأمور به قلت ويتلخص من هذا أن المراد بالغير في القول بأنه حسن لغيره السبب المفضي لوجوب فعل المأمور به على قول الجمهور والغرض المرتب على فعل المأمور به على قول البعض ويبقى الشأن في أيهما أرجح في الاعتبار وهو محل نظر ولعل الثاني أرجح لانه يظهر من كلام الجمهور انهم لم يجعلوا الغير السبب الا مع ملاحظة ترتب الغرض على سببه والله سبحانه أعلم (وتقدمت أقسام متعلقات النهي) ما بين حسي وشرعي وبيان المتصف منها بالقبح لذاته أو لغيره في تنبيه في ذيل النهي (وكلها) أي متعلقات أوامر الشرع ونهيه (يلزمه حسن اشتراط القدرة) لان تكليف العاجز قبيح فلا يجعل من أقسام حسن المأمور به خاصة كما فعل فخر الاسلام وتقدم الكلام عليها مع بيان انقسامها الى ممكنة وميسرة عند مشايخنا في الفصل السابق ثم بقي هنا أمور يحسن التنبه لها الاول ان جعل المصنف القسم الثالث ما هو ملحق بالحسن لنفسه وحسنه لغيره أولى من قول فخر الاسلام وموافقيه انه ملحق به لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره ومن قول صاحب البديع انه حسن لمعنى في عينه ومما يوافق صنيع المصنف تصريح شمس الائمة السرخسي بأن هذا يشبه الحسن لنفسه ومن هنا يعرف انه كان الاولى بالمصنف أن يقول وفيما الغير بخلقه تعالى لا اختيار العبد فيه ملحقا بالنفسه * الثاني أن المصنف أغفل قسما يكون خامسا لهذه وهو ما حسن لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه ولا يتأدى الغير به كالوضوء والسعي للجمعة فان ذاتيهما اللتين هما الغسل والمسح لاعضاء مخصوصة ونقل الاقدام ليستا بحسنتين وانما حسنهما من حيث انه يتوصل بهما الى

أيضا لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل الحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علته والظن كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردودا واذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لان القائل قائلان التقرير الثاني أن الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقا لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس والرواية تقتضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطئ ويصيب أن نجوز ذلك للناس كافة

الصلاة و يتمكن منها بهما وهي فعل مقصود بنفسه لا يتأدى بهما ولا بكل منهما بخلاف الجهاد وما معه فانه وان كان حسنا لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه فالغير الذي هو اعلاء كلمة الله في الجهاد متأد بالجهاد وهذه الاقسام ذكرها فخر الاسلام ووافقه أكثر المتأخرين عليها والذي مشى عليه أبو زيد في التقويم انها أربعة أقسام حسن لمعنى في عينه والمعنى في وضعه كالصلاة وحسن لمعنى في عينه والمعنى متصل بوضعه بواسطة كالزكاة وحسن لمعنى في غيره ويحصل المعنى بفعل العبادة نحو الصلاة على الميت وما معها وحسن لمعنى في غيره ويحصل بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي للجمعة ووافقه شمس الائمة على انها أربعة لكن هكذا حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال كالايمان بالله وصفاته وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال كالصلاة وحسن لغيره مقصود بنفسه لا يحصل به ما لاجله كان حسنا كالسعي للجمعة والوضوء وحسن لغيره يتحقق بوجوده ما لاجله كان حسنا كالصلاة على الميت وما معها فالاكمل في استيفاء الاقسام ما عليه المتأخرون كما حققناه * الثالث اختيار شمس الائمة السرخسي ثم صدر الشريعة أن الامر المطلق اذا لم يكن قرينة تدل على الحسن لعينه أو غيره يقتضي كون المأمور به حسنا لعينه حسنا لا يقبل السقوط وفي البديع وقيل بل الحسن لغيره لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء وهو ضروري فيكتفى فيه بالادنى الرابع أن ما حسن لعينه لا يسقط الا بالاداء أو اسقاط من الشارع فيما يحتمل الاسقاط وما حسن لغيره يسقط بحصول ما قصد به فعل ذلك الفعل أولا وبسقوط ما قصد به والله سبحانه أعلم (وقسموا) أي الحنفية (متعلقات الاحكام) الشرعية (مطلقا) أي سواء كانت عبادات أو عقوبات أو غيرهما (الى حقه تعالى على الخلوص) فالاول وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ولئلا يختص به أحد من الجبابرة كحرمة البيت الذي تعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد من الضياع وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل قال القاآني ويرد عليه الصلاة والصوم والحج والحق أن يقال يعني بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله حتى لا يرد عليه ذلك (والعبد كذلك) أي والى حق العبد على الخلوص وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانها حق العبد على الخصوص لتعلق صيانة ماله بها ولهذا يباح مال الغير باباحة مالكه ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة أهلها وأورد حرمة مال الغير أيضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس وأجيب بأنها لم تشرع لصيانة أموال الناس أجمع ألا ترى أن الكفار يملكون أموال الناس بالاستيلاء ونحن نملك أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباح لنا عند وجود الرضا منهم (وما اجتمعا) أي الحقان فيه (وحقه) تعالى (غالب وقلبه) أي وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب (ولم يوجد الاستقراء متساويين) أي ما اجتمعا فيه والحقان فيه سواء ثم ما تقدم من معنى الحق يفيد أنه لا يتصور أيضا (فالاول) أي ما هو حق الله تعالى على الخصوص (أقسام) ثمانية بالاستقراء (عبادات محضة كالايمان والاركان) الاربعة للاسلام بعد الشهادتين وهي الصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج (ثم العمرة والجهاد والاعتكاف وترتيبها) أي هذه العبادات (في الاشرفية هكذا) أي الايمان اذ هو أفضلها قطعا وكيف لا وهو أصلها ولا صحة لها بدونه ثم الصلاة لانها تالية الايمان وسماها الله تعالى ايمانا حيث قال وما كان الله ليضيع ايمانكم وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة وفي صحيح البخاري عن ابن مسعود قلت يا رسول الله أي الاعمال أفضل قال الصلاة على ميقاتها الى غير ذلك وفيها اظهار شكر نعمة البدن ثم الزكاة لانها تالية الصلاة في الكتاب والسنة وفيها اظهار شكر

ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسئلة ولا بشخص وقد يقال الرواية أكثر عموما لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل في المحصول أيضا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الاحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه (قوله قيل لو جاز) أي استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضا قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقا وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان أبدوا جامعا كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بان الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضا فلان القطع في كل مسئلة فرعية متعذر بخلاف اتباع

نعمة المال الذى هو شقيق الروح ثم الصوم قالوا لانه شرع رياضة وقهر النفس بكفها عن شهوتى البطن والفرج فان النفس بقهرها ورياضتها تصلح للخدمة فكان قربة بواسطة النفس وهى دون الواسطة فى الصلاة والزكاة فى المنزلة لان الواسطة فى الصلاة الكعبة المعظمة وانما يسقط التوجه اليها عند العذر لاغير وفى الزكاة الفقير الذى له ضرب استحقاق فى الصرف اليه فكان دونهما فى المرتبة ولا يخفى ما فيه على أن فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له الحسنة بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف قال الله عز وجل الا الصيام فانه لى وأنا أجزى به وفى رواية كل عمل ابن آدم له الا الصيام فانه لى ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه أفضل عبادات البدن الا أنه يطرقه أنه يجوز أن يختص المفضول بما ليس للفاضل ألا ترى أن الشيطان يفر من الاذان والاقامة ولا يفر من الصلاة مع انها أفضل منهما ثم الحج قالوا لانه عبادة هجرة وسفر لا يتأدى الا بأفعال يقوم بها ببقاع معظمة وكأنه وسيلة الى الصوم لان بما فيه من هجر الوطن ومفارقة الخلان والسكن تنقطع عنه مواد الشهوات وتضعف نفسه فيتيسر له قهرها بالصوم ولا يخفى ما فيه بل ذهب القاضى حسين من الشافعية الى أنه أفضل عبادات البدن لاشتماله على المال والبدن وأيضا دعينا اليه فى أصلاب الآباء وأرحام الامهات كالايمان وهو أفضل فكذا الحج الذى هو قرينه وفيه ما هو غير خاف على المحقق على أن فى الكشاف وعن أبى حنيفة انه كان يفاضل بين العبادات قبل ان يحج فلما حج فضل الحج على العبادات كلها لما شاهد من تلك الخصائص (قالوا وقدمت العمرة وهى سنة على الجهاد) وان كان فى الاصل فرض عين لانه شرع لاعلاء الدين وهو فرض على كل مسلم ثم صار فرض كفاية لكون المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع اذاهم عن المسلمين يحصل بالبعض (لانها من توابع الحج) وأفعالها من جنس أفعاله (ولا يخفى ما فيه) أى هذا التوجيه لتقديمها عليه فانه ليس بمقتض لذلك ولعل لهذا ذكره بعضهم بعد الحج ولم يذكرها أصلا ثم الجهاد لما ذكرنا فكان دون ما سبق لان فرض الكفاية دون فرض العين وفيه ما لا يخفى على أن فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أفضل الاعمال ايمان بالله ورسوله ثم جهاد فى سبيل الله ثم حج مبرور وأخرج أحمد باسناد صحيح أن رجلا قال يارسول الله ما الاسلام قال صلى الله عليه وسلم ان يسلم قلبك وان يسلم المسلمون من لسانك ويدك قال فأى الاسلام أفضل قال الايمان قال وما الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت قال فأى الايمان أفضل قال الهجرة قال وما الهجرة قال أن تهجر السوء قال فأى الهجرة أفضل قال الجهاد قال وما الجهاد قال ان تقاتل الكفار اذا لقيتهم قال فأى الجهاد أفضل قال من عقر جواده وأهريق دمه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عملان هما أفضل الاعمال الا من عمل بمثلهما حجة مبرورة أو عمرة مبرورة ومن هنا ذهب بعضهم الى أن الجهاد أفضل عبادات البدن وقد يجاب عن هذا تارة بان فرض الحج تأخر الى السنة التاسعة عند كثير من العلماء وكان الجهاد فى أول الاسلام فرض عين فلعل النبى صلى الله عليه وسلم قال هذا قبل فرض الحج ولا اشكال فى أفضلية الجهاد المفروض عينا على الحج المتطوع به وتارة بان جنس الجهاد أشرف من جنس الحج فان عرض للحج وصف يمتاز به على الجهاد صار ذلك الحج المخصوص أفضل من الجهاد والا فالجهاد أفضل ويشهد لصدر هذا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم والذى نفس محمد بيده ما شحب وجه ولا اغبرت قدم فى عمل يبتغى فيه درجات الآخرة بعد الصلاة المفروضة كجهاد فى سبيل الله رواه أحمد والبزار ومن هنا وبما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال حكاية عن الله عز وجل وما تقرب الى عبدى بشئ أحب الى مما افترضت عليه كما فى صحيح البخارى قال والله تعالى أعلم أحمد وغيره من العلماء ان الجهاد أفضل الاعمال بعد الفرائض اه أى على الاعيان وحينئذ فيوافقه ما فى قواعد القرافى قال مالك الحج أفضل من الغزو لان الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر يكثر الحج ولا يحضر الغزو اه ويشكل عجزه بقوله صلى الله عليه

الانبياء والاعتقاد * الثانى ان الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطئ ويصيب فلا يعوّل عليه والجواب ان ما قالوه بعينه جار فى الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم قال * (الطرف الثانى فى شرائط العمل به وهو إما فى المخبر أو المخبر عنه أو الخبر * أما الاول فصفات تغلب الظن وهى خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية قيل يصح الاقتداء بالصبى اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياسا على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث * الثانى كونه من أهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق) أقول العمل بخبر الواحد له

وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات وغزوة لمن قد حج خير من عشر حجج رواه الطبراني والبيهقي من
من رواية عبد الله بن صالح كاتب الليث وثقه ابن معين واحتج به البخاري وقد ظهر من هذه الجملة أنه لا يتم
ما في الاحياء من أنه لا يصح اطلاق القول بأفضلية بعض العبادات على بعض كما لا يصح اطلاق القول
بأن الخبز أفضل من الماء فان ذلك مخصوص بالجائع والماء أفضل للعطشان فان اجتمعا نظر الى الاغلب
فتصدق الغني الشديد البخل بدرهم أفضل من قيام ليلة وصيام ثلاثة أيام لما فيه من دفع حب الدنيا
والصوم لمن استحوذت عليه شهوة الاكل أفضل ولا ما قال النووي من أن ليس المراد من قولهم
الصلاة أفضل من الصوم ان صلاة ركعتين أفضل من صوم أيام أو يوم فان صوم يوم أفضل من ركعتين
وانما معناه ان من أمكنه الاستكثار من الصوم والصلاة وأراد ان يستكثر من أحدهما ويقتصر من
الآخر على المتأكد فهذا محل الخلاف اه ثم بعد هذا كله لا خفاء في ان الفرض من كل جنس أفضل
من نفله وقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم القرافي ان المندوب قد يفضل الواجب كمن وجب عليه
شاة فأخرجها وتطوع بشاتين فان الشاتين أفضل لان المصلحة الحاصلة للفقراء بالشاتين أوسع فيه
نظر ظاهر وكيف لا وما قدمنا من قول الله تبارك وتعالى وما تقرب الى عبدي بشئ أحب الي مما
افترضت عليه وما روى ابن خزيمة في صحيحه أن الواجب يفضل المندوب بسبعين درجة ينفيه على انه
قد أخرج النسائي سبق درهم مائة ألف مع أن التوسعة بالالف أعظم منها بالواحد وانما الشأن في
فرض كل جنس بالنسبة الى الفرائض من باقي الاجناس وللباحث المحقق في ذلك مجال فوق ما قدمناه
والله تعالى أعلم بحقيقة الحال * ثم الاعتكاف لانه سنة أو مستحب وشرع لتكثير الصلاة حقيقة
أو حكما بانتظارها في مكانها وهو المساجد على صفة الاستعداد لها من الطهارة وغيرها فان المنتظر لها فيها
حكما ولذا اختص بالمساجد وشواهده من السنة مسطورة في مواضعها فكان دون ما تقدم في المرتبة
الا أن قولهم فكان من توابع الصلاة يشكل بتعليلهم تقديم العمرة على الجهاد بكونها من توابع الحج
لو صح كونها من توابعه ثم هذا مما يوضح ان كون الشئ من توابع الشئ لا يستلزم البتة كونه أفضل
مما المتبوع أفضل منه فليتأمل وهذا هو القسم الاول (وعبادة فيها معنى المؤنة) وهي فعولة على
الاصح من مانت القوم أمانهم اذا احتملت ثقلهم أو من أتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل
مفعلة من الاون وهو أحد جانبي الخرج لانه ثقل أو من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة (صدقة
الفطر) وكونها عبادة ظاهر من كونها شرعا صدقة وطهرة للصائم عن اللغو والرفث كما رواه أبو داود
وابن ماجه عن ابن عباس مرفوعا ومن اعتبار صفة الغنى فيمن تجب عليه واشتراط النية في الاداء
ووجوب صرفها في مصارف الصدقات الى غير ذلك وكونها فيها معنى المؤنة (اذ وجبت) على المكلف
(بسبب غيره) وهو من يليه ويمونه كما أشار اليه ما روى البيهقي والدارقطني عن ابن عمر قال أمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون فان العبادة لا تجب
على الغير بسبب الغير (فلم يشترط لها كمال الاهلية) كما شرط للعبادات الخالصة لقصور معنى العبادة
فيها (فوجبت في مال الصبي والمجنون) الغنيين عن أنفسهما ورقيقهما يتولى أداءها الاب ثم وصيه
ثم الجد ثم وصيه ثم وصي نصبه القاضي عند أبي حنيفة وأبي يوسف (خلافا لمحمد وزفر) وهو القياس
لسقوط الخطاب عنهما برجحان معنى العبادة فيها وانما استحسن أبو حنيفة وأبو يوسف الوجوب الحاقا
لها بما فيها من معنى المؤنة بنفقة ذي الرحم المحرم منهما فانها تجب في مالهما اذا كانا غنيين باتفاقهم لكن
(١) كما صاحب الكشف ثم تلميذه قوام الدين الكاكي كلام محمد وزفر أوضح ثم ظهر وجه كونها عبادة
فيها معنى المؤنة دون العكس وهذا القسم الثاني (ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر اذ المؤنة ما به بقاء
الشئ وبقاء الارض في أيدينا به) أي بالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت الموعود وهو

شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ أما الاول وهي شرائط المخبر فضابطها الاجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا أن الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح * الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو في الحقيقة أكثر جراءة من الفاسق استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة اعتمادا على اخباره بأنه متطهر لكنه يصح فدل على قبول خبره وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام صحت صلاته

(١) كما صاحب الكشف هكذا في النسخ ولعل أصل العبارة كما قال الخ وحرر كتبه مصححه

بقاء الارض ومايخرج منها من القوت وغيره ملن عليها فوجبت عمارتها والنفقة عليها كما وجب على الملاك نفقة عبيدهم ودوابهم وبقاؤها وبقاء أتزالها انما هو بجماعة المسلمين لانهم الحافظون لها إما من حيث الدعاء وهم ضعفاؤهم المحتاجون فان بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء وإما من حيث الذب بالشوكة عن الدار وغوائل الكفار وهم المقاتلة فوجب في بعضها العشر نفقة للاولين وفي بعضها الخراج نفقة للآخرين وجعلت النفقة عليهما نفقة عليها انقدر ان ثم في الخراج معنى العقوبة كما سيذكر وفي العشر معنى العبادة كما أشار اليه بقوله (والعبادة) فيه (لتعلقه) أي العشر (بالنماء) الحقيقي لها وهو الخارج منها كتعلق الزكاة أولان مصرفه الفقراء كمصرف الزكاة وهذا أشبه (واذ كانت الارض الاصل) والنماء وصفا تابعا لها (كانت المؤنة غالبة والعبادة) فيه (لايبتدأ الكافر به) لان الكفر ينافي القربة من كل وجه لان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع منه مع امكان الخراج (ولايبقى) العشر (عليه) أي الكافر اذا اشترى أرضا عشرية عند أبي حنيفة (خلافا لمحمد في البقاء) للعشر عليه (الحاقا) للعشر (بالخراج) فانه يبقى عليه اذا اشترى أرضا خراجية بالاجماع (بجامع المؤنة) فيهما فان كلا منهما من مؤن الارض والكافر أهل للمؤنة (والعبادة) في العشر (تابعة) فيسقط في حقه لعدم أهليته لها (فلايثاب) الكافر (به) أي بالعشر (وأجيب بأنه) أي معنى العبادة (وان تبع) المؤنة (فهو ثابت) في العشر فان كلا من تعلقه بالنماء وصرفه الى مصارف الفقراء مستمر (فيمنع) ثبوته فيه من الغائه في حق الكافر ضرورة عدم امكان الغائه قلت الا أن هذا انما يتم على محمد نظرا الى ماهو الاشبه في معنى العبادة فيه اذا كان قائلا بأنه يوضع موضع الصدقة لان الواجب لما لم يتغير عنده لم تتغير صفته كما هو المذكور في السير الكبير والصغير وأما على انه يوضع في بيت مال الخراج لانتفاء معنى الصدقة فيه كالمال الذي يأخذه العاشر من أهل الذمة كما هو رواية ابن سماعة عنه فلا يتم عليه وعلى هذا فيجاب كما في كشف الاسرار بأن العشر غير مشروع على الكافر الابطريق التضعيف فالقول بوجوبه بدون التضعيف عليه خرق الاجماع (فتصير) الارض العشرية (خراجية بشرائه) أي الكافر إياها عند أبي حنيفة وانما اختلفت الرواية في وقت صيرورتها خراجية ففي السير كما اشترى وفي رواية مالم يوضع عليها الخراج وانما يؤخذ اذا بقيت مدة يمكنه أن يزرع فيها زرع أولا (ولابي يوسف) أي وخلافا له في أنه (يضعف عليه) لانه لابد من تغييره لان الكفر ينافيه والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لان فيه تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة (كبني تغلب) ولايقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها الا انا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة (ويجاب بأنها) أي الصدقة المأخوذة من بني تغلب هي في المعنى (جزية سميت بذلك) أي بكونها صدقة مضاعفة (بالتراضي لخصوص عارض) فان بني تغلب بكسر اللام عرب نصارى قال القاسم بن سلام في كتاب الاموال هم يعني عمر أن يأخذ منهم الجزية فنفروا في البلاد فقال النعمان بن زرعة أو زرعة بن النعمان لعمر ياأمير المؤمنين ان بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال انما هم أصحاب حروث ومواش ولهم نكاية في العدو فلا تعن عدوك عليك بهم قال فصالحهم عمر رضي الله عنه على أن يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم أن لاينصروا أولادهم وفي رواية عنه هذه جزية سموها ماشئتم وانما اختلف الفقهاء في أنها هل هي جزية على التحقيق من كل وجه فقيل نعم حتى لو كان للمرأة والصبي نقود أو ماشية لايؤخذ منهما شئ وهو قول الشافعي ورواية الحسن عن أبي حنيفة قال الكرخي وهي أقيس لان الواجب عليهم كان الجزية فاذا صولحوا على مال جعل واقعا موقع المستحق وقيل لابل هي واجبة بشرائط الزكاة وأسبابها وهو ظاهر

وان نبين حدث الامام وأما الرواية فشرط صحتها السماع (قوله فان تحمل) يعني أن الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين أحدهما القياس على الشهادة الثاني اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث ولك أن تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بان الاحضار قد يكون للتبرك أو سهوله الحفظ أو لاعتياد ملازمة الخير (قوله الثاني) أي الشرط الثاني من شرائط المخبر ان يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف في القبلة وهو المخالف في الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني اجماعا فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال في المحصول الحق أنه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضي قد

الرواية لان الصلح وقع على ذلك ومن ثمة لا يراعى فيها وصف الصغار والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يخص الجزية والمرأة من أهلها ومن أهل ما يجب من المال بالصلح فيؤخذ منها بخلاف الصبي والمجنون بخلاف أرضهما لان العشر ليس بعبادة محضة ليخص العقلاء البالغين فيؤخذ من أرضهما وقد أجاب أبو يوسف من قبل أبي حنيفة بأن التضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين للضرورة المالفة وهي منتفية هنا فلا يصار اليه مع امكان ما هو الاصل في الكافر وهو الخراج فالصحيح ما قاله أبو حنيفة كما ذكره فخر الاسلام وغيره وهذا هو القسم الثالث (ومؤنة فيها معنى العقوبة) وهي (الخراج أما المؤنة فلتعلق بقائها) أي الارض لاهل الاسلام (بالمقاتلة المصارف) له كما بيناه آنفا (والعقوبة للانقطاع بالزراعة عن الجهاد) لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل شرعا (فكان) الخراج (في الاصل صغارا) كما أشار اليه ما في صحيح البخاري ان أبا أمامة الباهلي قال ورأى سكة وشيأ من آلة الحرث سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدخل هذا بيت قوم الا أدخله الذل (وبقي) الخراج للارض الخراجية وظيفة مستمرة (لو اشتراها مسلم) أو ورثها أو وهبها أو أسلم مالكها (لان ذلك) أي الصغار (في ابتداء التوظيف) لا في بقائه نظرا الى ما فيه من رجحان معنى المؤنة التي المؤمن من أهلها وهذا هو القسم الرابع (وحق قائم بنفسه أي لم يتعلق بسبب مباشر) أي شئ ثابت بذاته لم يتعلق بالذمة بسبب مقصود وضع له يجب باعتباره أداؤه على المكلف بل ثبت بحكم ان الله مالك الاشياء كلها وهو (خمس الغنائم) أي الاموال المأخوذة من الكفار قهرا لاعلاء كلمة الله فان الجهاد حق الله اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب كله حق الله تعالى الا أنه سبحانه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانا منه عليهم من غير أن يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيأ واستبقى الخمس حقا له وأمر بالصرف الى من سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان أخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه لا أنه حق لزمنا أداؤه بطريق الطاعة (ومنه) أي الحق القائم بنفسه (المعدن) بكسر الدال وهو في الاصل المكان بقيد الاستقرار فيه من عدن بالمكان أقام به ثم اشتهر في نفس الاجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم خلقها (والكنز) وهو المثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به المركوز أعم من كون راكزه الخالق أو المخلوق فهو مشترك معنوي بينهما ثم المراد بالمعدن هنا عند أصحابنا الجامد الذي يذوب وينطبع كالنقدين والحديد والرصاص والنحاس وبالكنز مال لا علامة للمسلمين فيه حتى كان جاهليا لان هذين لا حق لاحد فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخماس كل منهما للواجد وبقي الخمس له تعالى مصروفا الى من أمر بالصرف اليه وقد ظهر أن المراد خمسهما ولو صرح به لكان أحسن (فلم يلزم أداؤه) أي الخمس في هذه الاموال (طاعة) فيشترط له النية ليقع دفعه قربة بها (اذ لم يقصد الفعل) أي لان الفعل وهو دفعه غير مقصود (بل متعلقه) أي الفعل هو المقصود وهو المال المدفوع فالنفي راجع الى القيد الذي هو طاعة (بل هو) أي الخمس (حق لله تعالى) كما بينا (فلم يحرم على بني هاشم اذ لم يتسخ اذ لم تقم به قربة واجبة) قلت والاولى الاقتصار على قربة بناء على حرمة الصدقة النافلة عليهم كالمفروضة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تنبغي لآل محمد انما هي أوساخ الناس رواه مسلم الى غير ذلك فوجب اعتباره كما قاله المصنف في فتح القدير ثم كيف يحرم عليهم الخمس وقد أخرج الطبراني عنه صلى الله عليه وسلم لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ انما هي غسالة أيدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم * ثم انما قيدنا المعدن والكنز بالقيدين المذكورين لان ما بدونهما ليس حكمهما ذلك كما عرف في الفروع ولعلهم انما لم يقيدوهما بهما في الاصول اعتمادا على احاطة العلم بهما في الفروع ثم قيل انما ذكر المعادن مع أنها

وجدوا الاصل عدم المعارض وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقا قياسا على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الآمدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته لان ذلك منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام قال * (الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وان جهل قبل قال القاضي ضم جهل الى فسق قلنا الفرق عدم الجراءة ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل * الاولى شرط العدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق

غنيمة لان اسم الغنيمة خفي في حقها كخفاء اسم السارق بالنسبة الى النباش ولهذا لم يوجب الشافعي فيها الخمس حيث يشبه الصيد ولا نحن فيما اذا وجده في داره وفي أرضه في رواية على ما عرف وهذا هو القسم الخامس (وعقوبات كاملة) أي محضة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة وهي (الحدود) أي حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وموجبها جنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل منها أن يكون له عقوبة كاملة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمتها حقه على الخلوص ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا وان لكل ملك حمى ألا وان حمى الله محارمه ثم عن المبرد سميت العقوبة عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه وهذا هو القسم السادس (و) عقوبة (قاصرة) وهي (حرمان القاتل) ارث المقتول قتله عمدا أو غيره على ما فيه من تفصيل معروف في موضعه ثم (كونه) أي حرمان القاتل (حقا لله تعالى لان ما يجب لغيره) أي الله تعالى (بالتعدي عليه) أي الغير يكون (فيه نفع له) أي الغير والغير هنا المقتول (وليس في الحرمان نفع للمقتول) فثبت انه حق لله تعالى زاجر عن ارتكاب ما جناه كالحد لان ما لا يجب لغير الله يجب لله ضرورة (ومجرد المنع) من الارث (قاصر) في معنى العقوبة لانه لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل منع ذلك ثبوت ملكه في تركة المقتول ﴿تنبيه﴾ وانما قدرنا موصوف قاصرة عقوبة كشمس الائمة السرخسي لانه لم يذكر لهذا القسم مثالا غير هذا وقد قيل ليس له مثال غيره حتى كان المراد بقول من قال وعقوبات قاصرة الواحد لكن في التحقيق ويجوز أن يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد وهذا هو القسم السابع (وحقوق هما) أي العبادة والعقوبة يجتمعان (فيها كالكفارات) لليمين والقتل والظهار والفطر العمد في نهار رمضان وكفارة قتل الصيد للمحرم وصيد الحرم أما أن فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة من عتق أو صدقة أو صيام ويشترط فيها النية ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه بطريق الفتوى ولا يستوفى منه جبرا والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى جبرا وأما أن فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب الا جزية على أفعال من العباد لا مبتدأة كالعبادة ولهذا سميت كفارة لانها ستارة للذنوب (وجهة العبادة غالبة فيها) بدليل وجوبها على أصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره والمحرم المضطر الى قتل الصيد المخمصة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر لان المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنعه والاصل عدمه فلا يثبت بالشك (الا الفطر) أي كفارته فان جهة العقوبة فيها غالبة (وألحقها) أي كفارة الفطر (الشافعي بها) أي ببقية الكفارات في تغليب معنى العبادة فيها على العقوبة بحيث لم يسقطها بالشبهة كما سيأتي (والحنفية) انما قالوا بتغليب معنى العقوبة فيها على العبادة (لتقيدها) أي وجوبها (بالعمد) أي بالفطر العمد (ليصير) الفطر العمد (حراما وهو) أي الحرام (المثير للعقوبة والقصور) للعقوبة فيها حيث لم تكن كاملة (لكون الصوم لم يصر حقا تاما مسلما لصاحب الحق) وهو الله عز وجل (وقعت الجناية عليه) لان تمامه باكماله يوما فقصرت الجناية فقصرت عقوبتها جزاء وفاقا (فلذا) أي لقصور العقوبة في هذا الحق الذي هو الكفارة (تأدى هذا الحق (بالصوم والصدقة وشرطت النية) فيه (فتفرع) على غلبة معنى العقوبة (درؤها بالشبهة) أي شبهة الاباحة كما يدرأ الحد بها ومن ثمة لم تجب بالاجماع على من جامع ظانا ان الفجر لم يطلع أو ان الشمس غابت وتبين خلافه وأيضا (فوجبت مرة بتكرار) أي بفطر متعدد في أيام (قبل التكفير من رمضان) واحد عندنا كما يحد مرة واحدة بزناه مرة بعد أخرى اذا لم يحد بكل مرة وقال الشافعي يجب

الفرق كالاصل * الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما * وقال القاضي لا فيهما * الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة * الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته أو يثني عليه أو يروي عنه من لا يروي عن غير العدل أو يعمل بخبره) أقول شرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في المخبر وهي العدالة والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على المروءة وهي أن يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندي الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضا فان الاصرار

عليه بكل فطر يوم كفارة (ومن اثنين) أى ويجب عليه كفارة واحدة بفطر متعدد قبل التكفير من رمضانين (عند الأكثر) أى أكثر المشايخ على ما فى التلويح وفى الكافى فى الصحيح (خلافا لما روى عنه) أى عن أبى حنيفة من تعددها بتعدد فطر الايام منهما قلت وفيه نظر فان المسطور فى الكتب المشهورة وهو الذى مشى عليه فى فتح القدير ان هذا ظاهر الرواية وأن عن محمد أن عليه كفارة واحدة زاد فى المبسوط وهو رواية الطحاوى عن أبى حنيفة بل حكى فى الحقائق الاجماع على تعددها وانما قلنا بالتداخل حيث قلنا به (لان التداخل درء) ثم معنى الزجر معتبر فى هذه الكفارة كما علم والزجر يحصل بواحدة (ولو كفر) عن فطر يوم (ثم أفطر) فى آخر (فأخرى لتيقن عدم انزجاره بالاولى فتفيد) الكفارة (الثانية) الانزجار ان شاء الله تعالى هذا ظاهر الرواية وروى زفر عن أبى حنيفة ان ليس عليه بالفطر الثانى كفارة أخرى وظاهر الرواية هو الظاهر (تتميم) وذهب الشافعى الى أن الغالب فى كفارة الظهار العقوبة وهو ظاهر البديع ومشى عليه صدر الشريعة لان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فيكون فى جزائها جهة العقوبة غالبة ودفع بأن السبب ليس الظهار بل العود وهو العزم على الوطء الذى حرمه على نفسه بالظهار كما هو قول كثير من المشايخ منهم صاحب المحيط أو الظهار والعود جميعا كما عليه آخرون منهم فخر الاسلام وقد استروح كل من أصحاب القولين الى قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الآية لان لفظها يحتملهما اذ يمكن أن يكون ترتيبها عليهما كما يمكن أن يكون على الاخير وقد ترجح كونه الاخير لانه بسيط وهو أصل بالنسبة الى المركب ويرد على كل منهما أن الحكم يتكرر بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وعلى الآخر ان بمجرد العزم لا تتقرر الكفارة وايفاء الواجب من الوطء كما هو قول بعضهم ولعله الاشبه فان ايفاء حقها من الوطء لا يمكنه الا برفع الحرمة وهى لا ترتفع الا بالكفارة ومن ثمة لما ذكر الامام السروجى ما فى المبسوط من أن بمجرد العزم عندنا لا تتقرر الكفارة حتى لو أبانها أو ماتت لم تلزمه عندنا قال وهذا دليل على أن الكفارة غير واجبة عندنا الا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا أراد رفعه فلا بد من الكفارة لرفع الحرمة حتى لو لم يرد ذلك ولم تطالب المرأة بالوطء لا يجب عليه الكفارة أصلا اه على انه كما فى الطريقة المعينية لا استحالة فى جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال اه ثم يشكل كون الغلبة فيها لجهة العقوبة بأن الاصل فى العقوبات المحضة وما العقوبة غالبة فيه التداخل ولا تداخل هنا اذ لم يقصد بالثانى فصاعدا التكرار والتأكيد ثم فى التلويح وذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما فى سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار وطلب الراحة وتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وباقى الكفارات بالعكس ألا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يليق بالحكمة والله سبحانه أعلم (والثانى حقوق العباد كضمان المتلفات وملك المبيع والزوجة وكثير ما اجتمعا) أى حق الله وحق العبد (فيه وحقه تعالى غالب) وهو (حد القذف) لانه من حيث انه يقع نفعه عاما باخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى اذ لم يختص بهذا انسان دون انسان

ومن

على الصغائر كذلك ولا ذكر له فى الحدود كذلك المروءة من صغائر الخسية كالتطفيف بالحبة كما ذكره فى المحصول قلنا أما الاول فجوابه أن الملكة اذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى وأما الثانى فجوابه ما قاله الغزالى فى الاحياء فى كتاب التوبة أن الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى ثم يرد عليه ان المروءة ليست وصفا معتبرا فى العدالة بل فى قبول الشهادة والرواية فان العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل) يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق ففى قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشئ مع الجهل بكونه فسقا يتصور فى المخالفين فى الاصول

ومن حيث ان فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف حق العبد اذ هو الذي ينتفع به على الخصوص
ثم في هذا حق الله تعالى أيضا لان في النفس حقين حق الاستعباد لله وحق الانتفاع للعبد فكان الغالب
حق الله تعالى (فليس للمقذوف اسقاطه) أي الحد لان حق الله لا يسقط باسقاط العبد وان كان غير
متمحض له كما يشهد به دلالة الاجماع على عدم سقوط العدة باسقاط الزوج اياها لما فيها من حق الله عز
وجل (وإذا) أي ولكون الغالب في هذا الحد حق الله تعالى (لم يفوض اليه) أي الى المقذوف ليقيمه على
نفسه (لان حقوقه تعالى لا يستوفيها الا الامام) لاستنابة الله تعالى اياه في استيفائها دون غيره (ولانه)
أي حد القذف (للتهمة) أي القاذف المقذوف (بالزنا وانزال الشيء من بابه) أي باب ذلك الشيء وحد الزنا
حق الله تعالى اتفاقا (فدار) حد القذف (بين كونه لله تعالى خالصا) كحد الزنا (أو) بين كونه (له)
أي الله تعالى (وللعبد) كما ذكرنا فأقل ما في الباب أن يقال (فتغلب) حق الله (به) أي بحد القذف لان
ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد مرعيا بتغليب حق مولاه لا مهدرا ولا كذلك
عكسه هذا على ما عليه عامة المشايخ وذهب صدر الاسلام الى أن الغالب فيه حق العبد وبه قالت الائمة
الثلاثة والاول أظهر كما في الهداية ثم من الاحكام ما بين متفق عليه ومختلف فيه ما يتفرع عليه
باعتبار كونه حقا للعبد ومنها ما يتفرع عليه باعتبار كونه حقا لله ومحل الخوض فيها الكتب الفقهية (وما
اجتمعا) أي حق الله وحق العبد فيه (والغالب حق العبد) وهو (القصاص بالاتفاق) فان لله تعالى
في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم
عن الفساد الا أن وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق
العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه للوارث وجرى فيه الاعتياض بالمال والعفو ﴿ (وينقسم) متعلق
الحكم الشرعي مطلقا (أيضا باعتبار آخر أصل وخلف) أي من حيث اتصافه بالاصالة والخلفية الى أصل
وخلف ثم (لا يثبت) كونه خلفا (الا بالسمع) نصا أو دلالة أو اشارة أو اقتضاء (صريحا أو غيره) أي غير
صريح كالاصل لا بالرأي ثم حذف المنقسم اليه للعلم به (فالاصل كالتصديق في الايمان) فانه أصل محكم
لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال (والخلف عنه) أي عن التصديق (الاقرار) باللسان
لانه معبر عما في الجنان (واذ لم يعلم الاصل يقينا) لانه غيب (أدير) الحكم (عليه) أي على الخلف (فلو
أكره) الكافر على الاسلام (فأقر) به (حكم باسلامه) لوجوده ظاهرا وان لم يوجد التصديق القلبي في
نفس الامر وحينئذ (فرجوعه) عن الاسلام الى الكفر باللسان (ردة لكن لا توجب القتل) لان
الاكراه شبهة لاسقاطه (بل) توجب (الحبس والضرب حتى يعود) الى الاسلام مع انه لو قتله قاتل قبل
عوده لا شيء عليه (ودفن) من أكره على الاسلام حتى اقر به ثم لم يظهر منه خلافه الى أن مات (في مقابر
المسلمين به) أي باقراره بالاسلام مكرها (و) يثبت أيضا (باقي أحكام الخلفية في الدنيا) من اسقاط
الجزية عنه وجواز الصلاة خلفه وعليه الى غير ذلك (أما الآخرة فالمذهب للحنفية) وهو نص أبي
حنيفة (انه) أي الاقرار (أصل) في أحكامها أيضا (فلو صدق) بقلبه (ولم يقر) بلسانه (بلا مانع) له
من الاقرار واستمر (حتى مات كان في النار وكثير من المتكلمين) وهو رواية عن أبي حنيفة وأصح الروايتين
عن الاشعري (التصديق وحده) في أحكام الآخرة لانه هو (والاقرار) شرط (لاحكام الدنيا) أي
لاجرائها عليه (كقول بعضهم) أي الحنفية منهم أبو منصور الماتريدي ثم كما في شرح المقاصد الاقرار
لهذا الغرض لابد أن يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
وفاقا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق (ثم صار أداء الابوين في الصغير والمجنون خلفا عن أدائهما)

كالخوارج ونفاة الصفات
فان الجهل في ذلك ليس عذرا
والا لزم ذلك في حق اليهود
والنصارى وأما من وطئ
أجنبية جاهلا بالحال
ونحوه فليس مما نحن
فيه وكذا من شرب
النبيذ مثلا لاعتقاده
الاباحة لانه ليس فاسقا
قطعا كما قاله ابن الحاجب
وان كان بعض الشافعية
خالف في قبول قوله اذا علمت
ذلك فأحد المذهبين وهو
رأي القاضي واختاره الآمدي
أنه لا يقبل قوله والثاني
يقبل ونص عليه الشافعي
فقال وأقبل رواية أهل
الاهواء الا الخطابية من
الرافضة لانهم يرون
الشهادة بالزور لموافقيهم
واختاره الامام واتباعه
قال الا أن يكون قد ظهر
عناده فلا يقبل قوله لان
العناد كذب ولم يستدل
المصنف على ما اختاره
هنا لان الدليل الذي قدمه
في الكافر الموافق وهو
رجحان الصدق بعينه دليل
في الفاسق لكن اشتراط
العدالة مع قبول الفاسق
متنافيان ولهذا ان المصنف
لما كان من مذهبه قبول
رواية الكافر الموافق لم

أى الصغير والمجنون لعجزهما عن ذلك (فحكم باسلامهما تبعا لاحدهما) أى الابوين اذا كان المتبوع والتابع حين الاسلام فى دار واحدة أو المتبوع فى دار الحرب والتابع فى دار الاسلام لا بالعكس كما نبه عليه فى الينابيع وغيره اللهم الا اذا دخل عسكر من المسلمين دار الحرب وأسروا الصغير مع أمه الكافرة مثلا أو لا ثم أخرج الى دار الاسلام أو لا فان الاب اذا كان حيا فى دار الاسلام يستتبعه ذكره فى الذخيرة والمعتوه كذلك (ثم تبعية الدار) صارت خلفا عن أداء الصغير بنفسه فى اثبات الاسلام له عند عدم اسلام الابوين أو أحدهما على الوجه الذى ذكرنا وعدم خروجهما أو أحدهما الى دار الاسلام قبله أو معه من ناحيتوا حدة أو لا كما أشار الى هذا بقوله (فلو سبى فأخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه وكذا تبعية الغانمين) أى تبعيته للمسلمين الغانمين اذا لم يكن معه أبواه ولا أحدهما واختص به أحدهم فى دار الحرب لشرائه من الامام الغنيمة ثمة صارت خلفا عن أداء الصغير كما أشار اليه بقوله (فلو قسم فى دار الحرب فوقع فى سهم أحدهم) أى المسلمين (حكم باسلامه والمراد أن كلا من هذه خلف عن أداء الصغير) على هذا الترتيب كما ذكرنا (لا أنه يخلف بعضها بعضا) لان الخلف لاخلف له كذا قالوا وقد قيل عليه لا يجوز أن يكون الشئ الواحد خلفا من وجه وأصلا من وجه ثم كون هذه التبعيات مرتبة هكذا هو المذكور فى أصول فخر الاسلام وموافقيه وذكر فى المحيط تبعية صاحب اليد مقدمة على تبعية الدار فقيل يحتمل أن يكون فى المسئلة روايتان قلت والتحقيق أن المراد أيهما وجدا ولا تعين نسبة التبعية اليه لان السبق من أسباب الترجيح وتحصيل الحاصل محال فالاولى أن يكون الثانى معطوفا بأو والواو كما فعل بعضهم ومشى عليه المصنف بقى أن الخلفية لا تثبت الا بالسمع والظاهر انه فيما كان بين مسلم أصلى وذمية الاجماع وقد يقال هو ما فى الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فجعل اتفاقهما علة ناقلة للولد عن أصل الفطرة فيثبت فيما اتفقا عليه ويبقى على أصل الفطرة فيما اختلفا فيه وهو يصلح أن يكون سند الاجماع وأما فيما بين مسلم عارض اسلامه وذمية وبين مسلمة عارض اسلامها وذمى فظاهر كلامهم أنه الحديث المذكور لانه يفيد ثبوت أحد الاوصاف الثلاثة للولد اذا كان أبواه على ذلك الوصف فاذا زال الوصف عن أحدهما انتفت العلة فينتفى المعلول فيترجح ثبوت الوصف المفطور عليه وهو الاسلام ولكن عليه أن يقال فيلزم تعين هذا صيرورة الصغير مسلما بموت أحدهما كما هو قول الامام أحمد وهو خلاف ما عليه باقى الائمة وقد يقال هو ما روى الشافعى والبيهقى أن النبى صلى الله عليه وسلم حاصر بنى قريظة فأسلم ثعلبة وأسيد ابنا شعبة فعصم اسلامهما أموالهما وأولادهما الصغار ولا يعرى عن تأمل وأما جعله تبعا لدار الاسلام أو الغانم المسلم على الوجه المذكور فالله تعالى أعلم بالسمعى المفيد له فان قلت يفيده الحديث السالف بناء على أن كون أبويه ناقليه عن أصل الفطرة معلول بكونه تحت ولايتهما وهو منتف فيمن اختص به مسلم فى دار الحرب بشراء من الامام أو قسمة وبما اذا أخرج وحده مسبيا الى دار الاسلام المفطور عليه لعدم الناقل له عنه قلت نعم لو تم لكنه غير تام لانه حينئذ يقتضى أن يحكم باسلامه اذا وقع معهما أو مع أحدهما فى سهم مسلم بدار الحرب أو أخرج الى دار الاسلام معهما أو مع أحدهما لانهما لا ولاية لهما على أنفسهما فى هذه الصور فضلا عن أن يكون لهما ولاية عليه لكن المسطور أنه لا يحكم باسلامه فيها والله سبحانه أعلم (هذا) كله (اذا لم يكن) الصغير (عاقلا والا) لو كان عاقلا (استقل باسلامه) فاذا أسلم صح وحينئذ (فلا يرتد بردة من أسلم منهما) أى أبويه (على ما سيعلم) فى فصل الاهلية ولكن الذى فى شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أو لا يعقل الى هذا أشار فى هذا الكتاب ونص عليه فى الجامع الكبير فلا جرم ان قال قاضيخان فى شرحه لو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا أو لم يكن لان الولد يتبع خير الابوين دينا (ومنه) أى الخلف عن الاصل

يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة (قوله قال القاضى) أى احتج القاضى على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل وفرق المصنف بان الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحا بالحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موهما أنه سمع منه (قوله ومن لا تعرف) يعنى أن الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والآمدى واتباعهما وقال أبو حنيفة تقبل والى هذه المسئلة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل فى هذه العبارة لكونه غير معروف

في متعلق الحكم (الصعيد) فانه (خلف عن الماء فيثبت به) أي بالصعيد (ما يثبت به) أي بالماء من الطهارة الحكمية الى وجود الناقض فالاصالة والخلفية بين الآلتين فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ لوجود شرط الصلاة في حق كل فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع أن الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف (ولمحمد) وزفر أيضا على ما ذكر الاسبيجابي وفخر الاسلام ومن وافقهم أن الاصالة والخلفية (بين الفعلين) أي التيمم وكل من الوضوء والاغتسال (فلا يلزم ذلك) أي ان يثبت بالصعيد ما يثبت بالماء (ولا يصلي المتوضئ خلف المتيمم لانه تعالى أمر) المحدث (بالفعل) فقال اذا قمتم الى الصلاة (فاغسلوا) وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا (ثم نقل الى الفعل) عند عدم القدرة على الماء فقال وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (ولهما) أي أبي حنيفة وأبي يوسف (انه) أي الله تعالى (نقل عند عدم الماء) الى الصعيد حيث قال (فلم تجدوا ماء فكان) الماء هو (الاصل) ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين رواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان في صحيحه ثم هذا كله قول أصحابنا بعد اتفاقهم على كون الخلف مطلقا بمعنى انه يرفع الحدث الى غاية وجوده أو القدرة على استعمال الماء وضوأ في الحدث الاصغر وغسلا في الحدث الاكبر الا فيما اذا تيمم في المصر لخوف فوت صلاة جنازة فصلى وحضرت أخرى ولم يجد بينهما وقتا يمكنه أن يتوضأ فيه ان الخلافة ضرورية بالمعنى الذي يذكره للشافعي عند محمد في هذه حتى لم يجز أن يصلي على الثانية بذلك التيمم خلافا لهما كما هو معروف في موضعه والظاهر أن قولهما أحسن وقال الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة ومن ثمرات هذا الخلاف انه يجوز عندنا تقديمه على الوقت وأن يصلي به ما شاء من فرائض ونوافل خلافا له ولا خفاء في أن جعل الصعيد أو التيمم خلفا عن الماء أو عن كل من الوضوء والاغتسال مع كونه له حكم برأسه مخالف لحكم الاصل ينفي كونه خلفا عن الاصل بل يفيد كونه أصلا مستقلا بنفسه والاتفاق على خلافه وأما أنه ضروري بمعنى أن شرعيته انما هي عند العجز عن الماء ضرورة أداء المكتوبات فيما لها من الاوقات وتكثير الخيرات فمما لا نزاع فيه وهو لا يخل بمعنى الاطلاق هذا (ولا بد في تحقيق الخلفية من عدم الاصل) في الحال العارض اذ لا معنى الى المصير الى الخلف مع وجود الاصل (و) من (امكانه) أي الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف (والا) فحيث لا امكان لوجود أمر ما (فلا أصل) أي فلا يوصف ذلك الامر بالاصالة لغيره لانه فرع وجوده في ذاته (فلا خلف) أي فلا يوصف ذلك الغير بالخلفية عنه أيضا ومن هنا لزم التكفير من حلف ليمسن السماء لانها انعقدت موجبة للبر الذي هو الاصل لامكان مس السماء في الجملة لان الملائكة يصعدون اليها والنبي صلى الله عليه وسلم صعد اليها ليلة المعراج الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم منه الى الخلف الذي هو الكفارة ولم يلزم من حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الماضي لعدم امكان الاصل الذي هو البر والله سبحانه أعلم

﴿ (الفصل الثالث) في المحكوم فيه (المحكوم فيه) مبتدأ وقوله (وهو أقرب من المحكوم به) اعتراض بينه وبين خبره وهو (فعل المكلف) يريد أن التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه أولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما قال المصنف اذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب بالمنع بالاطلاق والظاهر انه ليس في منعه حكم به على المكلف ولا في اطلاقه والاذن فيه وانما يخال ذلك في ايجابه وعند التحقيق يظهر ان ليس ايجابه أي ايجاب

العدالة أيضا والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة (قوله والعدالة تعرف بالتزكية) لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية قال في المحصول والمقصود الآن انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاث مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأي القاضي أنه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوي ورجحه الامام وأتباعه وكذا الآمدي ونقله هو وابن الحاجب

المكلف فعله حكما بنفس الفعل ولو سلم كان باعتبار قسم يخالفه أقسام ثم انما يكون المحكوم فيه فعل المكلف حال كون فعله (متعلق الايجاب وهو) أى فعله متعلق الايجاب (الواجب لم يشتقوا له) أى لفعل المكلف المذكور (باعتبار أثره) أى الايجاب المتعلق به اسما (الاسم الفاعل) وأما الباقى (فتعلق الندب والاباحة والكراهة مفعول) أى اشتقوا لمتعلقها باعتبار أثرها اسم المفعول (مندوب مباح) مكروه (و) اشتقوا (كلا) من اسمى الفاعل والمفعول (لمتعلق التحريم حرام محرم تخصيصا بالاصطلاح فى الاول) أى متعلق الايجاب (والاخير) أى متعلق التحريم (ورسم الواجب بما) أى فعل (يعاقب تاركه) على تركه (مردود بجواز العفو) عنه ذكره غير واحد والاولى بما عفى عنه لانه ليس كل جائز واقعا ولابد من اعتبار الوقوع كما نبه عليه المحقق الشريف فيكون غير منعكس لخروج الواجب المعفو عن تركه قال الكرمانى وللمعترف به أن يقول المراد ما يعاقب عليه عادة لا على سبيل الوجوب (و) رسمه (بما) أى فعل (أوعد) بالعقاب (على تركه ان أريد) بالترك الترك (الاعم من ترك واحد أو الكل ليدخل الكفاية) أى الواجب كفاية فى هذا التعريف (لزم التوعد بترك واحد فى الكفاية) مع فعل غيره (أو) أريد به (ترك الكل خرج متروك الواحد أو) أريد به ترك (الواحد خرج الكفاية) وكل من هذه الملازمات وبطلان اللازم فيها ظاهر فالتعريف كذلك (وأما رده) أى هذا التعريف (بصدق ايعاده لوعده فيستلزم العقاب) على الترك فلا ينعكس لخروج الواجب المعفو عن تركه (فيناقض تجويزهم العفو) لان صدق الايعاد يوجب عدم وقوع العفو ووقوع العفو يوجب عدم صدق الايعاد (وهو) أى هذا الرد (بالمعتزلة أليق) لاستحالة الخلف فى الوعيد عليه تعالى عندهم بخلاف أهل السنة كما سنذكر (الا أن يراد) بايعاده (ايعاد ترك واجب الايمان) فان الخلف فيه غير جائز قطعا لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به وأما الايعاد على ترك واجب غيره فجائز الخلف فيه لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (فلا يبطل التعريف) المذكور (الا بفساد عكسه بخروج ما سواه) أى ما سوى واجب الايمان المعفو عن تركه لصدق المحدود بدون الحد هذا وقد ذكر العبد الضعيف غفر الله تعالى له فى حلبة المجلى ان ظاهر المواقف والمقاصد ان الاشاعرة على جواز الخلف فى الوعيد لانه يعد جودا وكرما لا نقصا وان فى غيرهما المنع منه معزوا الى المحققين وان الشيخ حافظ الدين نص على انه الصحيح وان الاشبه بجما ترجح القول بجوازه فى حق المسلمين خاصة بمعنى جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوى للمعنى الوعيدى من العموم لا جواز عدم وقوع عذاب من أراد الله الاخبار بعذابه فانه محال على الله تعالى وقلنا ذلك جمعا بين الادلة كما يعرف ثمة وهو موافق لما ذكره المصنف وان الاوجه ترك اطلاق جواز الخلف عليه تعالى وعدا ووعيدا فعلا الا أن يكون المراد منه الحال المذكور وحينئذ فلا يخالف الوعد الوعيد فى هذا التجويز ويتجه أن يقال لا وجه لتخصيص ذلك بالوعيد والله سبحانه أعلم (وأما رد هذا التعريف (بأن منه) أى الواجب (ما لم يتوعد عليه) فان أريد بخصوصه فقد يسلم ولا ضير فان المراد ما هو أعم من ذلك كما هو ظاهر الاطلاق وان أريد بما هو أعم من ذلك (فندفع بثبوته) أى الايعاد (لكلها) أى الواجبات (بالعمومات) كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا (ورسم) الواجب أيضا (بما) أى فعل (يخاف العقاب بتركه وأفسد طرده بما ليس بواجب وشك فى وجوبه) فان الوجوب لا يثبت بالشك مع أن الشاك يخاف العقاب على تركه لاحتمال أن يكون واجبا فيصدق الحد بدون المحدود (ويدفع) هذا الافساد (بأن مفهومه) أى ما يخاف العقاب بتركه (ما يحيث) يخاف (فلا يختص) ترك الواجب (بخوف واحد دون واحد ولا خوف) عقاب عادة (للمجتهد فى ترك ما شك فيه) أى فى وجوبه لعدم سبب الخوف فلا يصدق

الحد

عن الاكثرين لان الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه أشار بقوله كالاصل ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد فى الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره وهذه المذاهب تجرى أيضا فى الجرح كما أشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره * المسئلة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لان الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولانه قد يظن ما ليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لابد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكى ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والامام وأتباعهما عن القاضى أبى بكر وتبعهما المصنف ونقل امام الحرمين عنه فى البرهان أنه يجب ذكر

الحد بدون المحدود (و) أفسد (عكسه بواجب شك) ابتداء (في عدم وجوبه أو ظن) ابتداء عدم وجوبه (فانه) أى الشأن (لا يخاف) العقاب بتركه فيصدق المحدود بدون الحد (وهو) أى افساد عكسه بهذا (حق ومنبع دفع الاول) أيضا لان الشك ابتداء في عدم وجوبه يفيد الشك ابتداء في وجوبه وما شك ابتداء في عدم وجوبه ووجوبه ليس بحيث مما يخاف المجتهد العقاب بتركه عادة (وللقاضي أبي بكر) رسم آخر وهو (ما) أى فعل (يذم شرعا تاركه بوجه ما) فيشمل ما الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام وخرج بالباقي ما عدا الواجب لان الحرام يذم فاعله لا تاركه والثاني لا يذم فاعله وقيده بشرعا أى بأن يرد في الكتاب أو السنة أو الاجماع ما يدل على انه بحالة لو تركه كان مستنقصا ملوما الى حد يصلح لترتب العقاب لان العبرة به وبوجه ما ليدخل الواجب الموسع والمخير والكفاية لانه كما قال (يريد) بتركه تركه (في جميع وقته بلا عذر نسيان ونوم وسفر ومع عدم فعل غيره) أى ترك الجميع له (ان) كان الواجب (كفاية و) ترك (الكل) من الامور المخير فيها (في الواجب (المخير) فلا يرد عليه ان الصلاة التي تركها النائم والناسي وصوم المسافر في رمضان غير واجب مع صدق الحد عليها فلا يطرد (ولو أراد) القاضي (عدم الوجوب معها) أى الاعذار المذكورة وقد ذكر السبكي أن القاضي صرح في التقريب بأنه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران وان المسافر يجب عليه صوم أحد الشهرين كالواجب المخير (فلا يذم) المكلف (معها) أى الاعذار المذكورة (بالترك الى آخر الوقت وبعد زوالها) أى الاعذار المذكورة (توجه وجوب القضاء عنده) أى القاضي (فيذم) المكلف (بتركه) أى القضاء (بوجه ما وهو) أى تركه القضاء بوجه ما (ما) أى الترك الذي يكون (في جميع العمر) مع القدرة عليه (ولبعضهم) ولعله ابن الحاجب (اعتراض جدير بالاعراض) فلا يطول بايراده ومن أراد الوقوف عليه فليراجع شروح أصوله وحواشيها ثم كون الذم على ترك هذه انما هو بسبب ترك القضاء عند القدرة لا على ترك الاداء لعدم وجوب الاداء وان القضاء لا يتوقف على وجوب الاداء بل يكفي في وجوبه تحقق سبب وجوب الاداء ولا وجود لنفس وجوب لا غير ليدعى ثبوته في حق النائم والناسي والمسافر فلا يتم نفي اطراد الحد بالصلاة والصوم المذكورين ليس على اصطلاح الحنفية (أما على) اصطلاح (الحنفية فالوجوب ينفك عن وجوب الاداء وهو) أى وجوب الاداء في هذه الحالات هو (الساقط) لا الوجوب فلا يتجه القول بصدق الحد على الصلاة والصوم المذكورين دون المحدود ليتفرع عليه نفي اطراده فليتأمل ثم هذا (تقسيم) للواجب باعتبار عدم تقييده بوقت محدود يفوت بفواته وتقييده به فنقول (الواجب) قسمان أحدهما واجب (مطلق) وهو الذي (لم يقيد طلب ايقاعه بوقت) محدود (من العمر) بحيث لا يجوز قبله ويفوت بفواته وان كان واقعا في وقت لا محالة (كالنذور المطلقة والكفارات) وقضاء رمضان كما ذكر القاضي أبو زيد وصدر الاسلام وصاحب الميزان وهو الاظهر كما في التلويح لا أنها من المؤقت كما ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي باعتبار أن الصوم لا يكون الا بالنهار لان كونه بالنهار داخل في مفهومه لا قيد له (والزكاة) كما هو قول الشيخ أبي بكر الرازي وسيذكر المصنف في أثناء المسئلة الثالثة انه المختار عندهم وذكره ابن شجاع من أصحابنا كما نقله في البدائع وغيرها لكن قال المصنف في فتح القدير يجب حمله على أن المراد بالنظر الى دليل الافتراض أى دليل الافتراض لا يوجب الفورية وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب والوجه المختار ان الامر بالصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي معجلة فمتى لم يجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام فلزم بالتأخير من غير ضرورة الاثم كما صرح به الحاكم الشهيد والكرخي وهو عين ما ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر فان كراهة التحريم وهي

سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه مقلده فيه هؤلاء وقال امام الحرمين الحق أنه ان كان المزكي عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام وأتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيأ *المسئلة الثالثة اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك أو كان القاتل في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه *المسئلة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها

المحمل عندا طلاق اسمها اذا تعلقت بترك شئ كان ذلك الشئ واجبا لانهما فى رتبة واحدة وعنهما ما يفيد ذلك أيضا وبه قالت الائمة الثلاثة (والعشر والخراج وأدرج الحنفية صدقة الفطر) فى هذا القسم أيضا (نظرا الى أن وجوبها طهرة للصائم) عن اللغو والرفث كما تقدم فى حديث ابن عباس فلا تتقيد بوقت (والظاهر تقيدها بيومه) أى يوم الفطر (من) قوله صلى الله عليه وسلم (أغنوهم الى آخره) أى عن المسئلة فى مثل هذا اليوم كما هو لفظ الاصل وهو الواقع فى كتب مشايخنا أو عن الطواف فى هذا اليوم كما فى علوم الحديث للحاكم (فبعده) أى فاخراجها فيما بعد يوم الفطر (قضاء ووجوبه) أى المطلق (على التراخى أى جواز التأخير) عن الوقت الذى يلى وقت ورود الامر لا وجوب تأخيره عنه (مالم يغلب على الظن فواته) ان لم يفعله والحاصل انه مطالب باتيانه به فى مدة عمره بشرط أن لا يخليها منه (عند جماهير الفرق) من الحنفية والشافعية والمتكلمين (خلافا للكرخى وبعض الشافعية) والمالكية والحنابلة كما تقدم فقالوا وجوبه على الفور (ومبناه) أى هذا الخلاف (أن الامر للفور أولا) وتقدم الكلام فيه مستوفى ثمة * ثانيهما واجب مقيد كما قال (ومقيد به) أى بوقت محدود (يفوت) الواجب (به) أى بفوات الوقت (وهو) أى الوقت المقيد به الواجب (بالاستقراء) أقسام (أربعة) القسم (الاول أن يفضل الوقت عن الاداء ويسمى عند الحنفية ظرفا اصطلاحا) موافقا اللغة لانه لغة ما يحل به الشئ والاداء يحل فيه ثم تخصيصه به مجرد اصطلاح (وموسعا عند الشافعية وبه) أى بالموسع (سماه فى الكشف الصغير) أى كشف الاسرار شرح المنار للمؤلف ولم أقف عليه بل وقفت عليه فى الكشف الكبير من كلام الغزالى فيما يظهر وسأذكر سياقه فيما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلاة) المكتوبة لها فانه (سبب محض علامة على الوجوب) أى وجوبها فيه (والنعم) المتتابعة على العباد فيه هى (العلة) المثيرة للوجوب فيه (بالحقيقة) لانها صالحة لوجوب الشكر شرعا وعقلا بخلاف نفس الوقت فانه لا مناسبة بينه وبينها وانما جعل سببا مجازا لانه محل حدوث النعم فأقيم مقامها تيسيرا (وشرط صحة متعلقه) أى الوجوب (من حيث هو كذلك) أى متعلقه وهو المؤدى (وما قيل) أى وما قاله الجم الغفير من أن وقت الصلاة (ظرفيته للمؤدى وهو) أى المؤدى (الفعل وشرطيته للاداء وهو) أى الاداء (غيره) أى الفعل (غلط لان الفعل الذى هو المفعول فى الوقت) كالهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت المسماة بالصلاة (هو المراد بالاداء لا أداء الفعل الذى هو فعل الفعل) وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود (لانه) أى فعل الفعل أمر (اعتبارى لا وجود له وفيه) أى هذا القسم (مسئلة السبب) للصلاة المكتوبة بالمعنى الذى ذكرنا (الجزء الاول من الوقت عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية) السبب (هو) أى الجزء الاول من الوقت اذا اتصل به الاداء (فان لم يتصل به الاداء انتقلت) السببية منه (كذلك) أى كما انتقلت من الاول (الى ما) أى الجزء الذى بعده بشرط أنه (يتصل به) الاداء (والا) لو لم يتصل به انتقل منه الى ما يليه كذلك حتى الجزء (الاخير وعند زفر) ينتقل من جزء الى جزء حتى الى (ما يسع منه الى آخر الوقت الاداء) هذا كله قبل خروجه (وبعد خروجه) السبب (جملته اتفاقا) قلت ويطرقه ما فى التحقيق وذهب أبو اليسر الى أن الجزء الاخير متعين للسببية من غير أن يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بحال (فتأتى عصر يومه فى) الوقت (الناقص) وهو وقت تغير الشمس لانه وجب ناقصا لان نقصان السبب مؤثر فى نقصان المسبب كالبيع الفاسد مؤثر فى فساد الملك فيتأدى بصفة النقصان (لا أمسه) أى ولم يتأد عصر أمسه فى هذا الوقت الناقص (لانه) أى سبب عصر امسه (ناقص من وجه) لاشتمال جملة الوقت على الوقت الناقص فالواجب به كذلك (فلا يتأدى بالناقص)

كما قال فى المحصول ان يحكم بشهادته الا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه انه لا يكذب الثانى ان ينص عليه بأن يقول هو عدل أو مقبول الشهادة أو الرواية الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى وغيرهما الرابع ان يعمل بخبره فان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله فى المحصول والشرط فى الذى يزكى أن يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه قال *(الرابع الضبط وعدم المساهلة فى الحديث وشرط أبو على العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة * الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفى) أقول لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة

أى فى الوقت الناقص (من كل وجه) لانه دونه ذكر فى مختلفات القاضى (١) الغبى (واعترض بلزوم صحته) أى عصر امسه (اذا وقع بعضه فيه) أى الوقت الناقص وبعضه فى الوقت الكامل الذى هو أول الوقت لان الوقت حينئذ كامل من كل وجه ناقص من وجه كالواجب لكنهم نصوا على عدم الصحة (فعدل) عن الجواب المذكور الى الجواب بأن الوقت الكامل لما كان أكثر من الناقص تعين وجوب القضاء كاملا ميلا (الى تغليب الصحيح) الاكثر على الفاسد الاقل (الغلبة) لان للاكثر حكم الكل فى بعض المواضع فكان اعتباره أولى (فورد من أسلم ونحوه) كمن بلغ ومن طهر من حائض (فى) الوقت (الناقص) فلم يصل فيه حتى مضى (لا يصح منه) قضاء تلك الصلاة (فى ناقص غيره) من الاوقات الناقصة (مع تعذر الاضافه) للسبب (فى حقه الى الكل) أى كل الوقت لعدم أهليتهم للوجوب فى جميع أجزائه وحينئذ فينبغى أن يجوز لان القضاء حينئذ يكون بالصفة التى وجب بها الاداء لتقرر تعين الجزء الاخير للسببية فى حق من هذا حاله (فأجيب بأن لا رواية) فى هذا عن المتقدمين (فيلتزم الصحة) فيه كما هو قول بعض المشايخ وعزاه فى الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام أو عدمها كما هو قول شمس الائمة السرخسى وغيره وهو الاوجه وهو مبنى على ما عليه المحققون من أنه لا نقص فى الوقت وانما هو فى الاداء كما أشار اليه بقوله (والصحيح أن النقصان لازم الاداء فى ذلك الجزء) الاخير لما فيه من التشبه بعبدة الشمس فى ذلك الوقت (لا الجزء) للوقت مطلقا بما عدا هذا الجزء منه لانتفاء هذا المعنى فيه (فتحمل) النقصان فى الاداء فيه (لوجوب الاداء فيه) بسبب شرف الوقت وورود السنة به (فاذا لم يؤد) فى ذلك الوقت والحال كما قال (ولا نقص) فى الوقت أصلا (وجب الكامل) فلا يتأدى ناقصا مع عدم الجابر له (قالوا) أى الحنفية (كونه) أى السبب الجزء (الاول يوجب كون الاداء بعده) أى الجزء الاول من الوقت اذا لم يتصل به الاداء (قضاء) كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير من الوقت (و) كونه (الكل) أى كل الوقت (يوجبه) أى الاداء (بعده) أى الوقت ضرورة لزوم تقدم السبب على المسبب (وهما) أى كون الاداء بعد الجزء الاول من الوقت فى الوقت قضاء وايجاب الفعل بعد الوقت أداء (منتفيان) أما الاول فلانه لا وجه للقول بالتفويت ما بقى الوقت وأما الثانى فبالاجماع (قلنا) نختار الاول ثم (الملازمة ممنوعة وانما يلزم) كون الاداء بعده قضاء (لو لم يكن) الجزء الاول (سببا للوجوب الموسع بمعنى أنه) أى كونه (علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا فى أجزاء زمان مقدر يقع أداء فى كل منها) أى الاجزاء (كالتخيير فى المفعول من خصال الكفارة فجميعه) أى الوقت (وقت الاداء والسبب الجزء السابق) وهذا حكاه غير واحد عن الثلجى وعامة المتكلمين من أصحاب الحديث ونص السرخسى على انه الاصح وهو كذلك كما ستعلم فلا جرم ان اختاره المصنف (ولا تنعكس الفروع) قال المصنف يعنى أنا وان قلنا السبب هو الجزء الاول عينا لا تنعكس الفروع المذهبية بل يستمر قولنا ان من أسلم أو بلغ الخ فى الوقت الذى يلزم الاداء فيه نقصان المؤدى لا يصح أداء عصره فى مثله من يوم غيره لان ما يجب دائما كامل اذ لا نقص فى الوقت كما حقق فلا يتأدى بما ثبت فيه نقص الاعصر يومه كما قلنا (وما نقل عن بعض الشافعية انه) أى المفعول الذى هو الصلاة (قضاء بعده) أى بعد أول الوقت وان كان فى الوقت وفى الكشف الكبير وهو قول بعض أصحابنا العراقيين (و) عن (بعض الحنفية أنه) أى السبب الجزء (الاخير فغيما قبله) أى فالفعل قبل الاخير (نفل يسقط به الفرض ليس) كل منهما (معروفا عندهم) أى عند أهل ذلك المذهب وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بأن المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ويعكره ما فى أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى بعد حكايته ما عن الثلجى وقال غيره من أصحابنا ان الوجوب فى مثله يتعلق بآخر الوقت فان أول الوقت لم يوجب عليه شيأ ثم اختلفوا فقال منهم قائلون ان ما فعله

فى الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة فى المخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطا ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه قدم على الرواية ظانا أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثانى عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره فى المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فان تساهل فى غير الحديث واحتاط فى الحديث قبلنا روايته على الرأى الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله فى الحديث (قوله وشرط أبو على العدد) أى فلم يقبل فى الزنا الاخبر أربعة ولم يقبل فى غيره الاخبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين آخرين الى أن ينتهى الى زماننا كما نقله عنه الغزالى فى المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال فى المحصول الا اذا عضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرا أورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد

(١) الغبى هكذا فى الاصول بمعجمة ثم مثناة ولم تقف على صحة هذه النسبة حرر كتبه مصححه

فى أول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض فى آخره وقالت الفرقة الاخرى من أصحابنا ما فعله فى أول الوقت مراعى فان لحق آخره وهو من أهل الخطاب بها كان ما أداه فرضا وان لم يكن من أهل الخطاب بها كان المفعول فى أول الوقت نفلا اه مختصرا ونص فى الكشفين على ان هذين قولان لمشايخنا العراقيين وقد ذكر المصنف هذا عن الكرخى موافقة لابن الحاجب وصاحب البديع فقال (وانما عن الكرخى اذا لم يبق بصفة التكليف بعده) أى بعد أول الوقت (بأن يموت أو يجن كان) ذلك المفعول (نفلا) وفى الميزان عن الكرخى ثلاث روايات احداها هذا والثانية ما قبله قال وهذه الرواية مهجورة والثالثة وهى رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه أداؤه فى وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير فى الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء أو بتضيق الوقت فان أدى فى أوله يكون واجبا وان أخر لا يأثم لانه لم يجب قبل التعين وان لم يؤد حتى لم يبق من الوقت الا بقدر ما يؤدى فيه يتعين الوجوب حتى يأثم بالتأخير عنه ثم قال وهذه الرواية هى المعتمد عليها (والكل) من هذه الاقوال تقول (بلا موجب) وتشبث كل من يعلقه بأول الوقت لاغير بأن الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد وجود شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما فى سائر الاحكام مع أسبابها واذا ثبت الوجوب بأول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع التوسع فى الوجوب للمنافاة بينهما فان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه وممن يعلقه بآخر الوقت بأنه لما جاز التأخير الى التضيق وامتنع التوسع كان الوجوب متعلقا بآخره وان ما قبله لا تعلق له بالايجاب وبما اتفق عليه أصحابنا من أن المرأة اذا حاضت فى آخر الوقت لم يكن عليها قضاء تلك الصلاة اذا لم تكن صلتها وان من سافر فى آخر الوقت يقصر اذا لم يكن صلاها والفقهاء من أنها لو طهرت فى آخر الوقت لزمتها وان المسافر اذا أقام فى آخره قبل أن يصلى يتمها ثم المؤدى إما أن يكون نفلا كما قال البعض لانه يتمكن من الترك فى أوله لا الى بدل وإثم وهذا حد النفل إلا أن بادائه يحصل المطلوب وهو اظهار فضل الوقت فيمنع لزومه الفرض كمحدث توضأ قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم فرض الوقت بعد دخوله وإما أن يكون موقوفا كما قال البعض كالزكاة المعجلة قبل الحول للمصدق كشاة من أربعين شاة فانه ان تم الحول وعنده تسع وثلاثون أجزأه وان كان أقل كان له أن يأخذها من يد المصدق ان كانت قائمة تشبث ساقط فان النصوص كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل عليه السلام فى حديث الامامة يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين رواه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد وقوله صلى الله عليه وسلم ان للصلاة أولا وآخرا أى لوقتها وان أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل العصر الحديث رواه الترمذى يتناول جميع أجزاء الوقت وليس المراد تطبيق الصلاة على أوله وآخره ولا فعلها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق إلا أنه أريد أن كل جزء منه صالح للاداء والمكلف مخير فيه فثبت التوسع شرعا ضرورة لامتناع قسم آخر وليس هو مع الوجوب بممتنع عقلا فان قول السيد لعبده خط هذا الثوب فى هذا اليوم إما فى أوله أو فى وسطه أو آخره صحيح عقلا ولا يخلو إما أن يقال ما أوجب شيأ أو أوجب مضيقا وهما محالان فلم يبق إلا أن يقال أوجب موسعا ثم الاجماع على وجوبها على من بلغ أو أسلم أو طهرت فى وسط الوقت أو آخره الباقى منه ما يسعها ولو كان الوجوب معلقا بأوله لما وجبت عليهم بعد فوات أوله كما لو فات جميع الوقت فى هذه الاحوال وعلى أن الواجب انما يتأدى بنية الفرض لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم لتأدى بنية النفل أو موقوفا كما زعم آخرون لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية الفرض والنفل وفى الكشف الكبير وقولهم وجد فى

من غير انكار كقبولهم خبر عائشة فى التقاء الختانين وخبر الصديق فى قوله عليه الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفى قوله الائمة من قريش وفى قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم الى كتابه فى معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب ونظائره كثيرة واستدل الجبائى بان الصحابة طلبوا العدد فى وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها ان أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة الى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمن رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبى موسى فى الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى الى غير ذلك من الوقائع والجواب أنهم انما طلبوا

المؤدى أول الوقت حد النفل لانه لاعقاب على تركه قلنا لانا لا نسلم أن ذلك ترك بل هو تأخير باذن الشرع وذكر الغزالى أن الاقسام فى الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث مفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فأولى الالقاب به الواجب الموسع وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلاة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذن الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه أولى اه وهذا السياق الذى تقدم الوعد به (وانما يلزم) كونه قضاء بعد الجزء الاول فى الوقت (لو كان) الجزء (الاول سبب) الوجوب (المضيق) وليس كذلك (وقولهم) أى الحنفية (تتقرر السببية على ما) أى الجزء الذى (يليه الشروع) فى الواجب (فيه) أى فى قولهم (ماسنذكر) فى المسئلة التى تلى المسئلة التى تلى هذه وننبهك عليه ان شاء الله تعالى ❁ (مسئلة الواجب بالسبب الفعل عينا مخيرا) فى أجزاء زمانه المحدود له (كما علمنا) آنفا فى السابقة (والقاضى أبو بكر الواجب فى كل جزء) من أجزاء الوقت ما لم يتضيق (أحد الامرين منه) أى الفعل (ومن العزم عليه) أى الفعل (فيما بعده) أى ذلك الجزء الحالى هو وما قبله من الفعل فاذا لم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين الفعل (فان لم يفعل ولم يعزم) على الفعل حتى مضى الوقت (عصى وعند زفر عصى بالتأخير عن قدر ما يسع) الاداء من آخر الوقت (ودفع) قول القاضى (بأن المصلى فى الجزء) الذى ليس بالاخير من آخر الوقت (ممتثل لكونه مصليا لا) لكونه (آتيا بأحد الامرين) الفعل أو العزم مبهما ولو كان هنا تخيير بين الصلاة والعزم لكان الامتثال بها من حيث انها أحد الامرين ومشتملة على المفهوم المطلق كما يعلم فى تحقيق القول بالتخيير (وله) أى للقاضى (دفعه) أى هذا الدفع (بأن لا منافاة) بين كونه مصليا وبين كونه آتيا بأحد الامرين مبهما لكونه أحد جزأيه (فليكن) ممتثلا (لكون الصلاة أحدهما) أى الامرين مبهما (ودعوى التعين) أى بأن الواجب واحد معين منهما (محل النزاع انما ذلك) أى وجوب أحدهما بعينه (عند التضيق) فى الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسعها وليس الكلام فيه (وفى البديع) فى جواب قول القاضى وبأنه (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة وقد أتى به (سقط به المبدل) وهو الصلاة (كسائر الابدال) كالجمعة الظهر وليس كذلك (والجواب) عن هذا (منع الملازمة) أى لا نسلم سقوطها به لانا لا نعنى أنه بدل عنها مطلقا (بل) نعنى انه بدل عن ايقاعها فيما عدا الجزء الاخير منه وحينئذ (اللازم سقوط وجوبها فى ذلك الوقت والبدلية ليست الا فى هذا القدر) اى فى سقوط وجوبها فى ذلك الوقت بالعزم على الفعل فى ثانى الحال قيل وأيضا هو لم يجعل العزم وحده بدلا بل العزم مع الفعل فى آخره فتحقق العزم فيما عدا الجزء الاخير مع ترك الفعل فيه لا يقتضى سقوطها لعدم تحقق البدل بكماله (بل الجواب) عن قول القاضى (أن الكلام فى الواجب بالوقت ولا تعلق لوجوب العزم به) أى بالوقت (بل وجوب العزم على فعل كل واجب) موسعا كان أو مضيقا اجمالا عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره بخصوصه كالصلاة حكم (من أحكام الايمان) يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب أولا فهو واجب مستمر قبل وجوبه ومعه بحسب الالتفات اليه ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول غير مختص بالصلاة ولا مقيدا كون العزم بدلا عن الفعل (هذا ولا يبعد أن مذهب القاضى أن الواجب بأول الوقت الصلاة أو العزم على فعلها) أى الصلاة (بعده) أى أول الوقت (فيه) أى الوقت (كما هو المنقول عن المتكلمين) اذ فى برهان امام الحرمين والذى أراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية

العدد عند التهمة والريبة فى صحة الرواية لنسيان أو غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم أخرى (قوله الخامس) أى الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل فالفقاهة اذا كان الراوى فقيها لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الاصل ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب ❁ فروع ❁ من المحصول ❁ أحدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربيا أو ذكرا أو بصيرا ❁ الثانى اذا أكثر من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت والا فلا ❁ الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهما وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا ❁ الرابع زعم أكثر الحنفية ا ه

على العبادة الطويلة مع عزوبها (لان كل جزء يلزم فيه الفعل أو العزم المستلزم لاستصحاب العزم من أول الوقت الى آخره لانه بعيد) لان أحدا لا يقول بأن العزم فى الجزء الاخير كاف وقد ذكر غير واحد ما أسلفنا من أن هذا التخيير عنده انما هو فى غير الجزء الاخير أما فى الجزء الاخير فيتعين الفعل قطعا والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة تثبت السببية لوجوب الاداء) فى الواجب البدنى (بأول الوقت موسعا كما ذكرنا عند الشافعية بخلاف المالى فيثبت بالنصاب) المملوك له (والرأس) الذى يمونه ويلى عليه على قول الحنفية (أو الفطر) أى غروب شمس آخر يوم من رمضان على الصحيح عند الشافعية (والدين) المؤجل الى وقت معين (أصل الوجوب) للزكاة وصدقة الفطر وتفريغ الذمة من الدين (وتأخر وجوب الدين) الى تمام الحول فى الزكاة وطلوع فجر أول يوم من شوال فى صدقة الفطر وحلول الاجل فى الدين (بدليل السقوط) لهذه الاشياء عن المكلف (بالتعجيل) لها (وهو) أى سقوطها (فرع سبق الوجوب) لها (و) فرع (تأخر وجوب الاداء عند الحنفية) أى جمهورهم (كذلك) أى قائلون بانفصال الوجوب عن وجوب الاداء (فى البدنى أيضا) كما فى المالى (فثبت بالاول) من أجزاء الوقت (أصل الوجوب فيعتبر حال المكلف فى) الجزء (الاخير) من الوقت (من الحيض والبلوغ والسفر وأضدادها) أى الطهارة والصبا والاقامة (فلو كانت طاهرة أول الوقت فلم تصل حتى حاضت آخره لا قضاء) عليها سواء كان الباقى ما يسع الصلاة أو تحريمتها فقط وقال زفر ان بقى ما يسعها لا قضاء والا فعليها القضاء وقال الشافعى ان أدرك من عرض له احدى هذه العوارض قبل عروضها قدر الفرض أخف ما يمكنه فعله وجب عليه والا فلا (وفى قلبه) أى اذا كانت حائضا أول الوقت ثم طهرت آخره (قلبه) أى القضاء ولو كان الباقى من الوقت مقدار ما يسع التحريمة عند علمائنا الثلاثة اذا كان حيضها عشرة أيام فان كان أقل والباقى قدر الغسل مع مقدماته كالاستقاء وخلع الثوب والتستر عن الاعين والتحريمة فعليها القضاء والا فلا وفى شرح البزدوى وما ذكروا أن المراد به الغسل المسنون أو الفرض والظاهر الفرض لانه يثبت به رجحان جانب الطهارة وقال زفر لا يثبت الوجوب ما لم يدرك ما يسع جميع الواجب وعلى هذا الخلاف اذا زال الكفر والجنون وقد بقى من الوقت قدر التحريمة يجب عند الثلاثة ولا يجب عند زفر وقال الشافعى يجب اذا زالت هذه العوارض وقد بقى من الوقت قدر تكبيرة والاظهر وجوب الظهر بادراك تكبيرة العصر والمغرب بادراك تكبيرة العشاء ولا يشترط ادراك زمن الطهارة ويشترط امتداد السلامة من الموانع زمن امكان الطهارة والصلاة (ولا ينكرون) أى الحنفية (امكان ادعاء الشافعية لكن ادعوه) أى الحنفية امكانه (غير واقع بدليل وجوب القضاء على نائم كل الوقت وهو) أى وجوب القضاء عليه (فرع وجود الوجوب) عليه حالة النوم والا لم يجب عليه القضاء كما لا يجب بالاجماع على من حدثت له أهلية بعد مضى الوقت باسلام أو بلوغ وأورد وجوب القضاء عليه ابتداء عبادة تلزمه بعد حدوث أهلية الخطاب بخطاب مبتدا كما ذهب اليه الشيخ أبو المعين وهو ما روى النسائى والترمذى وصححه عنه صلى الله عليه وسلم فاذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها اذا ذكرها وأجيب بالمنع لان شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان ابتداء فرض لما روعيت ودفع بأن عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء فى حق النية لا فى الصلاة ولا فى الصوم بل يحتاج أن ينوى ما عليه عند عدم العذر ولولا العذر لوجب فى الوقت وبهذا لا يتبين انهما وجبا على المكلف فى حالة سقوط أدائهما عنه وستقف فى كلام المصنف على ما يؤخذ منه دفعه ونبهك عليه ان شاء الله تعالى (ولا اعتبار لقول من جعله) أى القضاء المذكور (أداء منهم) أى الحنفية كما هو ظاهر السياق ولعله يريد فخر الاسلام حيث قال وهو أى انفكاك وجوب الاداء وتراخيه عن نفس الوجوب كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما وقت جميع الصلاة وجب الاصل

الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا والمختار أنه ان كان قول الفرع أقوى فى الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل أم لا وان كان الاقوى هو كلام الاصل أو كانا سواء فالامر كما قالوا قال (وأما الثانى فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضر مخالفة القياس ما لم يكن قطعى المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوى) أقول لما تقدم فى أول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر شرع الآن فى شرط الثانى وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه ما سواء كان نقليا أو عقليا لانعقاد الاجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتأويل فانا

وتراخى

وتراخى وجوب الاداء والخطاب ومن ثمة قال الشيخ أكمل الدين فى شرحه عبارة الشيخ هنا تدل على انما يأتى به النائم والمغمى عليه بعد اليقظة والانتباه أداء لا قضاء وقال وهو المناسب للقواعد أما أولا فلأن الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وما وجب عليهما بالامر هو ما يأتيان به بعد خروج الوقت وأما ثانيا فلأن القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم أهليتهما لفهم الخطاب اه وهو موافق لما ذكرنا آنفا عن أبى المعين فيندفع بما يندفع به والاشبه أنه كما فى شرح الشيخ قوام الدين الاتقانى استعار معنى الاداء للقضاء لوجود معنى التسليم فيهما لانتفاء حقيقة الاداء بعد انقضاء الوقت اذ هى تسليم الواجب فى وقته أو انه أراد به مجرد التسليم فلا يخالف فى المعنى كونه قضاء كما أطلقه القوم (والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه) أى النائم المذكور كما فى الكشف وغيره لكن فيه أيضا الاداء نوعان نوع يكون نفس الفعل فيه مطلوبا حتى يأثم بتركه ولابد فيه من استطاعة سلامة الاسباب والآلات ونوع لا يكون نفس الفعل فيه مطلوبا بل المطلوب منه ثبوت خلفه وهو القضاء حتى لا يأثم بترك الفعل ويكفى فيه تصور ثبوت الاستطاعة ففى مسئلة النائم وجوب الاداء بالمعنى الاول غير موجود لفوات استطاعة سلامة الآلات وبالمعنى الثانى موجود لتصور حدوثها بالانتباه فوجوب القضاء بناء على هذا وعدم الاثم بناء على انتفاء ذلك ثم ذكر عن فخر الاسلام فى شرح المبسوط ما يوافق هذا ولكن على هذا كما قال الشيخ قوام الدين الكاكى للخصم أن يمنع انفصال وجوب الاداء عن نفس الوجوب وقيل القضاء مبنى على نفس الوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى أن الوجوب اذا ثبت فى الذمة فاما أن يكون مفضيا الى وجوب الاداء أو وجوب القضاء فان أمكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا أولا ثم انه يجب القضاء لفواته بل الشرط أن يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء فى نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية والسبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء فى نفس الامر كما فى حق المستيقظ والمفيق فيصلح أن يكون مفضيا الى القضاء فى حق النائم والمغمى عليه قال الكاكى فعلى هذا الوجه لا يرد المنع المذكور ولكن يرد بوجه آخر وهو أن يقول لا نسلم ان وجوب القضاء عليهما بهذا الطريق اه هذا وقد عللوا عدم وجوب الاداء على النائم والمغمى عليه الوقت كله بعدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو وفى التلويح ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو أن لو كان مخاطبا بأن يفعل فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بأن يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بأن يفعل فى الوقت أو فى أيام آخر كما فى الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء الا أنه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح أمره فى حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أى اذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء اه وأجيب بأنه يمكن أن يقال لا يجوز أن يكون النائم مخاطبا بأن يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطبا بأن يفعل فى الوقت فى أيام آخر والا يلزم أن يكون الصبى أيضا مكلفا ومخاطبا بأن يفعله بعد البلوغ فلم يبق فرق بين الصبى والبالغ والحائض وغيرهما واللازم باطل فالملزوم مثله قال العلامة الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب واعلم انه لا نزاع بين الفريقين فى ان حصول الشرط الشرعى لاداء الواجب كالتمكن من الاداء شرط فى التكليف بادائه وليس شرطا فى التكليف بوجوبه ولهذا لم يكن المكلف النائم فى وقت الصلاة مكلفا

فاما نوقوله جمعا بين الادلة واليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء فى يخالفه ويقع فى بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة الى المفعول أيضا فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول (قوله ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور الاول القياس وتقريره أنه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم فى العموم أنه يجوز وان أمكن العكس فسيأتى فى القياس انه يجوز أيضا وان تنافيا من كل وجه نظرنا فى مقدمات القياس وهى ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم تكن قطعية بأن كانت هى أو بعضها ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعى فى مواضع ونقله عنه الامام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضى بالوقف وهذا الخلاف خصصه فى المحصول

بأداء الصلاة مع وجوبها عليه بدخول الوقت والا لم يجب عليه القضاء اذا انتبه بعد مضى الوقت كما لو كان النائم غير مكلف بأن كان صبيا فانتبه بالغا لانتفاء شرط الوجوب في حقه وهو التمكن من فهم الخطاب ثم ان الخطاب الذي نحن بصدده انما هو الخطاب بتنجيز التكليف والخطاب بالمعدوم بمعنى التعلق المعنوي وهو كون المعدوم مأمورا ومكلفا على تقدير وجوده ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف الاول وبهذا يندفع التعجب اه لكن كون الصبي اذا استيقظ بعد خروج الوقت بالغا لا قضاء عليه قول بعض المشايخ وفي الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن أبي حنيفة والله سبحانه وتعالى أعلم (وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه) أي على المسافر لعدم جواز التعجيل قبل الوجوب (وعدم اثمه) أي المسافر (لو مات بلا أداء في سفره) دليل عدم وجوب الاداء عليه وكأنه حذفه لارشاد ما قبله اليه (وصرحوا) أي الحنفية (بأن لا طلب في أصل الوجوب بل هو) أي أصل الوجوب (مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته) أي المكلف (جبرا الفعل كالشغل بالدين وهو) أي الدين (فعل عند أبي حنيفة) وهو تمليك المال أو تسليمه ألا يرى أنه يوصف بالوجوب والوجوب صفة الافعال لا الاعيان وأورد ان قول القائل أوفى فلان الدين صحيح ولو كان الدين فعلا لكان المعنى أوفى الايفاء وان المال يوصف بالوجوب أيضا كما في على فلان ألف درهم واجبة من ثمن مبيع وأجيب عن الاول بأن الايفاء هو الاداء والفعل يوصف به وبالقضاء وان كان كل منهما عين الفعل فيقال أدى الصلاة وقضاها أي فعل هذا الفعل وأتى به فكذا هنا معنى أوفى الدين أتى بهذا الفعل وهو تمليك المال أو تسليمه وعن الثاني بأن المال يوصف به مجازا باعتبار أنه محل الوجوب كالموهوب يسمى هبة ألا يرى أن المال المجرد عن الفعل لا يصح وصفه بالوجوب فلا يقال جدار واجب كما يصح وصف الفعل المجرد عن المال كالصلاة فعلم أن الوجوب حقيقة من خصائص الفعل (وقد يشكل المذهبان) أي مذهبا الحنفية والشافعية (بأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب انما يكون واجبا (بالطلب والسقوط) انما يكون (بتقدمه) أي الطلب أيضا (وقصد الامتثال) انما يكون (بالعلم به) أي بالطلب وهو يقتضي سبق الوجوب (والشافعية ان أرادوه) أي أرادوا بنفس الوجوب ما أراد الحنفية (فكذلك) أي ورد عليهم ما ورد على الحنفية من أنه اسقاط قبل الطلب (وان دخله طلب قلنا لا يعقل طلب فعل بلا أدائه وقضائه لانه) أي الفعل (اما مطلق عن الوقت وهو) أي المطلق عنه (مطلوب الاداء في العمر أو مقيد به) أي الوقت (فهو مطلوب الاداء فيه) أي في وقته (مخيرا في الاجزاء وهو الموسع ثم) مطلوب الاداء فيه (مضيقا) عند ضيق الوقت (وقول الحنفية يتضيق) الوجوب (عند الشروع وتتقرر السببية الذي يليه) الشروع (يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب وهو) أي كون المسبب هو المعرف للسبب (عكس وضعه) أي المسبب (و) عكس (وضع العلامة) فان السبب هو المعرف للمسبب والعلامة هي المعرفة لما هي علامة له (ومفوتا) الظاهر ومفوت (للمقصود) أي العلامة وهي التعريف بما هي علامة له عطف على عكس (وبه) أي بكون المسبب هنا هو المعرف للسبب (يصير) هذا القول (أبعد من المذهب المرذول ان التكليف مع الفعل لقولهم) أي الحنفية (ان الطلب لم يسبقه) أي الفعل (اذ لا طلب في أصل الوجوب كما ذكرناه وهو) أي أصل الوجوب (السابق) على الفعل قال المصنف رحمه الله تعالى أي يلزم الحنفية أن التكليف بالفعل مع الشروع فيه وهو المذهب الذي تقدم تزييفه وبطلانه ووجهه أنهم لما قالوا الثابت بأول الوقت أصل الوجوب وصرحوا بأنه لا طلب عنه لزم أن يكون ما يتضيق بآخر الوقت ليس ذاك بل وجوب الاداء والغرض أنه لم يسبق قبل ذلك طلب فيلزم كون التعلق والتضيق عند الشروع

عما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس لان الخبر يجتهد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الامور المتقدمة كلها واذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل اليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن (قوله وعمل الاكثر) أشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثة المتقدمة وهو مجرور عطفا على القياس أي لا يضر مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الامة (قوله والراوي) أشار به الى الامر الثالث وهو أيضا مجرور عطفا على القياس أيضا وحاصله أن عمل الراوي على خلاف مارواه لا يكون قادحا في ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعي واختاره هو وأتباعه والآمدي ونقل في المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئلة مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص في فروع حكاها في المحصول

هو وجوب الاداء وهو ذلك المذهب بعينه مع باستلزام عكس وضع العلامة والسبب صار أبعد منه وهذا هو الموعود به في مسئلة السبب الجزء الاول عنا بقولنا فيه ما ستذكر (والوجه أن ما أمكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا اعتبر كالدين المؤجل يثبت بالشغل) للذمة (وجوب الاداء موسعا أي مخيرا الى الحلول أو الطلب بعده) أي الحلول (فيتضيق) وجوب الاداء حينئذ (وكالثوب المطار) أي الذي أطارته الريح (الى انسان يجب) اداؤه موسعا (الى طلب مالكه) فيتضيق حينئذ (وما لا يمكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا (كالزكاة عند الحنفية فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى الحول فيتضيق واما الى آخر العمر والاول) أي وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول (فيتضيق منتف لانه) أي وجوب الاداء (بعد الحول على التراخي على ما اختاروه) كما أسلفناه (وكذا الثاني) أي وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى آخر العمر منتف (لان حاصله واجب موسع من حين الملك الى آخر العمر فيضيع معنى اشتراط الحول لم يتم) كون الزكاة واجبة الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول (على) القول (المضيق) للوجوب (بالحول والمصرف) ثم قوله وما لا مبتدأ خبره (فيجب ان يعتبر فيه) أي في هذا (اقامة السبب مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل) قبل حقيقة وجوب الاداء لاذن الشارع في ذلك (فلو لم يجعل لا يتحقق هذا الاعتبار) وهو أن السبب أقيم مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل (أو) يعتبر فيه (انه بالمبادرة المأذون فيها شرعا الى سد خلة أخيه) الفقير (دفع عنه) أي المعجل (الطلب أن يتعلق) الطلب (به شرعا) وانما قلنا ذلك لانه (ألزم ذلك الدليل وكذا في مستغرق الوقت نوما) أقيم السبب مقام وجوب الاداء في حقه ليظهر أثره في ثبوت مصلحة القضاء ومن هذا يؤخذ الجواب عما ذكره الشيخ أبو المعين ثم الشيخ أكمل الدين فليتأمل (ولو أراد الحنفية هذا) أي أنه أقيم السبب مقام الوجوب شرعا في هذه المواضع (لم يفتقروا الى اعتبار شئ يسمى بالوجوب ولا طلب فيه ولا تكلف كلام زائد ولا يستقيم ما ذكروا الا على ذلك * (مسئلة الاداء فعل الواجب في وقته المقيد به شرعا) ثم أوضح الوقت المقيد به شرعا باتباعه بقوله (العمر وغيره) أي غير العمر ليشمل الواجب المطلق والموقت (وهو) أي فعل الواجب في وقته (تساهل) بالنسبة الى الموقت فانه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه في الوقت بل ما أشار اليه بقوله (بل) الشرط (ابتداؤه) أي الفعل (في غير العمر كالتحريمة للحنفية) في غير صلاة الفجر فان بادرا كما في الوقت يكون مدركا للصلاة أداء وان كان ما سواها مفعولا خارجه على ما هو المشهور عندهم وهو مطلقا وجه للشافعية تبعا لما في الوقت (وركعة للشافعية) فان بادرا كما في الوقت يكون مدركا للصلاة أداء وان كان ما سواها مفعولا خارجه على ما هو أصح الاوجه عندهم كما ذكره النووي وغيره لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة متفق عليه والافي المحيط الصلاة الواحدة يجوز أن يكون بعضها أداء و بعضها قضاء كمصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلاته يتم الباقي قضاء لا أداء وسبقه الى هذا الماطني أيضا وذكر أبو حامد من الشافعية أنه قول عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبارا لكل جزء بوقته وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل (والاعادة فعل مثله) أي الواجب (فيه) أي في الوقت مرة أخرى (لخلل غير الفساد و غير (عدم صحة الشروع) في نفس الواجب ففعل مثله شامل للقضاء والاعادة وفيه مخرج لفعل مثله بعده على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع اتيان مثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهي اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد أنه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف والباقي مخرج لما يفعل ثانيا لمفسد في الاول كترك

* أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفية لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ولان الخصم قد قبل أخبار الآحاد في القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها * الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب * الثالث مذهبنا ان الاصل في الصحابة العدالة الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا والسارق رداء صفوان وغيرهما ﴿فرعان﴾ حكاهما ابن الحاجب الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف قال (وأما الثالث ففيه مسائل * الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه الثانية قال

ركن أو لعدم صحة شروع لفقد شرط مقدور من طهارة أو غيرها الان لما فسد أو لم يصح الشروع فيه شرعا حكم العدم شرعا فيكون الاعتبار للثانى الجامع لموجب الاعتبار شرعا وهو أداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارجه وعليه يريد بالخلل ما يؤثر نقصا فى الصلاة يجب به سجود السهو وكما يعطيه قوة كلام الميزان وحينئذ فهل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بانها ليست واجبة وان بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وأن الفعل الثانى بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يدخل فى تقسيم الواجب الى أداء وقضاء والاوجه الوجوب كما أشار اليه فى الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين فى شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسى وأبى اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثانى وعلى هذا يدخل فى تقسيم الواجب والغالب الكلام فى أنه لا يخرج عن أحدهما كما هو ظاهر الميزان أو عن الاداء كما صرح به القاضى عضد الدين وذكر السبكى أنه مصطلح الاكثرين أو أنه قسم ثالث كما مشى عليه فى الحاصل والمنهاج ثم كما قال شيخنا المصنف لا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل صلاة أديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثانى يقتضى عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب الا أن يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه أنه سيوقعه اه ومن هذا يظهر أن الاعادة قسم من الاداء أو القضاء أو غيرهما فان قلنا الفرض هو الاول فهى غيرهما وان قلنا الثانى فهى أحدهما ثم هذا كله على اصطلاح أصحابنا والمشهور عند الشافعية الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب انها فعل الشئ ثانيا فى وقت الاداء لخلل فى فعله أولا من فوات شرط أو ركن كما صرح به القاضى أبو بكر وغيره وعلى هذا لا خفاء فى أن الحق انها أداء وقيل لعذر أى لخلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم يكن فى فعله أولا بناء على أن العذر أعم من الخلل وهو ما يقطع به القوم وعلى هذا قيل لمن له عذرا وأنت تلوم * فالصلاة المفعولة فى وقت الاداء جماعة بعد فعلها على الانفراد من غير خلل اعادة على هذا لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل وعلى هذا فالاعادة أعم من الاداء (والقضاء) تعريفه بناء (على أنه) واجب (بسببه) أى الاداء (فعله) أى الواجب (بعده) أى الوقت ثم أشار الى اعتراض على قول الحنفية القضاء يجب بسبب الاداء نفسه فالمقضى هو نفس الواجب المقيد بالوقت اذ فعله بعد الوقت مع تعريفهم القضاء بأنه أداء مثل الواجب فقال (وفعل مثله) أى الواجب (بعده) أى الوقت (خارج) عن الاقسام الثلاثة الاداء والاعادة والقضاء ثم قال استطرادا (كفعل غير المقيد من السنن) بوقت (والمقيد) منها بوقت (كصلاة الكسوف) فانها لا توصف بأحد هذه الاوصاف حقيقة عند بعضهم والا فقد نص القاضى أبو زيد فى التقويم وفخر الاسلام فى شرحه على أن الاداء نوعان واجب ونفل وتعريفه على هذا فعل ما طلب من العمل بعينه كما ذكر أبو زيد أو تسليم عين ما طلب شرعا كما ذكر شيخنا المصنف ومن يتحقق القضاء فى غير الواجب) مثل سنة الفجر كما ذكر أصحابنا وغيرهم (يبدل الواجب بالعبادة) فيقال فعل العبادة بعد وقتها أو فعل مثل عين ما طلب شرعا كما أشار اليه شيخنا المصنف (فتسمية الحج الصحيح (بعد) الحج (الفاسد قضاء) كما وقع فى عبارة مشايخنا وغيرهم (مجاز) لانه فى وقته وهو العمر فهو أداء على قول مشايخنا واعادة على تعريفها المذكور للشافعية (وتضييقه) أى وقت الحج (بالشروع) فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر كما ذكر الاسنوى وغيره (لا يوجبه) أى كونه قضاء بعد الافساد لفوات وقت الاحرام به كما زعموا (كالصلاة فى الوقت) ثانيا

الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط الثالثة أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا والعموم والخصوص والدوام واللادوام الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعى لان من طاوع أميرا اذا قاله فهم منه أمره ولان غرضه بيان الشرع الخامسة من السنة السادسة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط السابعة كما نفعل فى عهده) أقول لما تقدم فى أول الفصل ان خبر الواحد له شروط بعضها فى المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع فى الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل الاولى فى بيان ألفاظ الصحابى ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى ان يقول حدثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافهنى أو أنبأنى أو أخبرنى أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال أن يكون

(بعد افسادها والتزام بعض الشافعية) أى القاضى حسين والمتولى والرويانى (أنها) أى الصلاة المذكورة (قضاء) لانه يتضيق عليه وقتها بدخوله ففات وقت احرامه بها (بعيد اذ لا ينوى) القضاء بها اتفاقا ولو كانت قضاء لوجبت نيته قلت وقول السبكى لا يلزم من كونها قضاء وجوب نية القضاء لانا لا نشترط نية القضاء فى القضاء ولا نية الاداء فى الاداء يجب منعه فانه بعد أن هذا قول الاكثر بن فرادهم كما فى الروضة الصحة لمن نوى جاهل الوقت لغيم أو نحوه أو ظانا خروج الوقت أو بقاءه ثم تبين الامر بخلاف ظنه أما العالم بالحال فلا تنعقد صلاته قطعا نقله فى شرح المهذب عن تصريحهم ومن ثمة قيل لان نية القضاء مبطلة المؤدى بعد الافساد فلا يمكن نيته ثم التضييق بالشروع بفعله لا بأمر الشرع والنظر فى الاداء والقضاء الى أمر الشرع (وبعضهم) أى الشافعية قال هى (اعادة) وهو متجه على تعريفها لهم كما تقدم (واستبعاد قول القاضى) أبى بكر من ابن الحاجب وغيره (فيمن) أدرك وقت الفعل ثم (أخر) الفعل (عن جزء) منه (مع ظن موته قبله) أى الفعل (حتى أثم) بالتأخير (اتفاقا) حيث قال القاضى (انه) أى فعله بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعا أولا (قضاء) خلافا للجمهور فى كونه أداء (إن أراد) به أنه يجب فيه (نية القضاء) بناء على أن ذلك الظن كما صار سببا لتعين ذلك الوقت جزأ صار سببا أيضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا أولا بالكلية ثابت وهو خبر استبعاد لم يذكره للعلم به وانما كان كذلك لانه لم يقل أحد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له أولا فى نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر فى حق العصيان ولا يلزم اعتباره فى خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضى لتعينه (والا) لو لم يرد هذا (فلفظى) لان القاضى يوافق الجمهور فى أنه فعل واقع فى وقت كان مقدرا له شرعا أولا وهم يوافقونه فى كونه واقعا خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة فى المعنى (وتعريفه) أى القضاء (بفعل مثله) أى الواجب كما ذكر الحنفية (انما يتجه على انه) أى القضاء (بآخر) أى بسبب غير سبب الاداء (واختلف فيه) أى القضاء (بمثل معقول) أى مدرك العقل مماثلته للفائت كالصلاة للصلاة والصوم للصوم هل يجب بما يجب به الاداء أو بأمر آخر (فأكثر الاصوليين) منهم أصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة يجب (بأمر آخر والمختار للحنفية) كالقاضى أبى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومتابعيهم يجب (به) أى بما يجب به الاداء وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة أهل الحديث وانما قيد المثل بالمعقول لانه بمثل غير معقول أى غير مدرك العقل مماثلته للفائت لعجزه لا أن العقل ينفيه ويحكم بعدم مماثلته لان العقل حجة من حجج الله وهى لا تتناقض كالفدية للصوم لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق (للاكثر القطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم الجمعة والا) لو اقتضاه (كانا) أى صوم يوم الخميس وصوم يوم الجمعة (سواء) فى كونهما أداء بمنزلة صم إما يوم الجمعة وإما يوم الخميس فلا يعصى بالتأخير (والجواب مقتضاه أمران التزام الصوم وكونه) أى الصوم (فيه) أى يوم الخميس (فاذا عجز عن الثانى) وهو كونه فيه الذى به كمال المأمور به (لعوارضه بقى اقتضاؤه الصوم لا فى) خصوص (الجمعة ولا غيرها وانما يلزم ما ذكر) من المساواة (لو اقتضاه) أى صم يوم الخميس الصوم (فى معين) غيره كيوم الجمعة وليس كذلك (نعم لو اقتضى فواته) أى الاداء (ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته) بالنصب عطف على ظهور وبالجر عطف على بطلان (سقط) الواجب بالكلية (للعارض الراجح) وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته (وهو) أى اقتضاء فواته ذلك (بعيد اذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله) أى الوقت لان المقصود بها تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وانما امتنع التقديم على الوقت لامتناع تقديم الحكم على السبب (وغاية تقييده) أى الواجب (به) أى

بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله واعتبر القاضى أبو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها فى احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أو غير دائم فربما اعتقد شيأ ليس مطابقا فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية فى الدرجة ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام فى المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى أنه حجة كما نقله الامام والآمدى واختاره قال الامام ولا بد

بالوقت (لزيادة المصلحة فيه) أى فى الوقت لشرفه (وقولهم) أى القائلين بأنه غير واجب بما وجب به الاداء (لولم يكن) الوقت (قيدا فيه) أى فى فعل الواجب (داخلا فى المأمور به جاز تقديمه) أى المأمور به على الوقت المقيد به (مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل التعلق) بالوقت فصوم يوم الخميس غير واجب قبل تعلقه به فلا يتقدم عليه وقد اندرج فى هذا دليل المختار (ثم قيل ثمرته) أى الخلاف (فى الصيام المنذور المعين) اذا فات وقته (يجب قضاؤه على الثانى) أى القول بأنه يجب بما يجب به الاداء وسند كرما فيه (ولا) يجب (على الاول) أى القول بأنه يجب بأمر آخر لعدم ورود دليل مقصود فيه قال صاحب الكشف والتحقيق وهذا هو الذى يشير اليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب (وقيل القضاء) فيه (اتفاق) ذكره أبو اليسر (فلا ثمرة) لهذا الخلاف وفيه بحث فان فى الكشف والتحقيق وغيرهما الا أنه على القول الاول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت لانه بمنزلة نص مقصود حتى كأنه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا أو قضاء المنذور قصدا وعلى القول الثانى بالنذر فان لم يكن الفوات عند الاولين وهو عدم الفعل لعذر كمرض أو جنون أو اغماء كالتفويت وهو عدم الفعل من غير عذر كما هو ظاهر التعليل فلا يجب القضاء على من فاته الاداء لعذر لعدم النص المقصود صريحا أو دلالة فى حقه فلا يكون القضاء مطلقا اتفاقا وحينئذ يظهر ثمرة الاختلاف فى بعض الاحكام وفى التخريج وان كان الفوات عندهم كالتفويت كما ذكر شمس الائمة ولعله الاشبه فلا يظهر ثمرة الاختلاف فى الاحكام وانما يظهر فى التخريج لا غير والله سبحانه أعلم (ويطالبون) أى القائلون بأنه يجب بالامر الجديد (بالامر الجديد) فى هذه الصورة والاتيان به فيها متعذر فيما يظهر ثم هذا على ما فى الميزان قال صاحب الكشف وهكذا فى عامة نسخ أصول الفقه ونحو ما فى أصول فخر الاسلام واختلف المشايخ فى القضاء أيجب بنص مقصود أم يجب بالسبب الذى يوجب الاداء فعليه انهم يطالبون بالنص المقصود (ولو قيل) بل بأمر جديد (بسبب) آخر أو بدليل آخر غير الامر الذى به وجب الاداء كما هو عبارة السرخسى وأبى اليسر وهو أولى (شمل القياس فيمكن) أن يجيبوا بأن الدليل الآخر هو القياس (على الصلاة) المفروضة فى الصلاة المنذورة فقد قدمنا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال فاذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها اذا ذكرها وعلى الصوم المفروض فى الصوم المنذور فقد قال تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر اعتبارا لما هو واجب بايجاب العبد بما هو واجب بايجاب الله تعالى ابتداء وأما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ففيه تأمل فليتأمل (ونوقض) المختار (بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه) أى رمضان حيث (يجب) فى ظاهر الرواية قضاؤه (بصوم جديد ولم يوجبه) أى نذر اعتكافه صومه لوجوبه بدون النذر (فكان) القضاء (بغيره) أى غير ما هو موجب الاداء (ويبطل النذر) (كأبى يوسف والحسن) ابن زياد لانه لا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه (أجيب بأنه) أى نذر الاعتكاف (موجب) للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشئ تابع له فيجب لوجوبه الا أنه (امتنع) ايجابه (فى خصوص ذلك) أى اضافته الى رمضان بعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر لان الشرط من حيث هو شرط يعتبر وجوده تبعا لا قصدا (فعند عدمه) أى المانع وهو رمضان (ظهر أثره) أى نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم كمتطهر نذر صلاة ركعتين فانه يصليهما بتلك الطهارة واذا انتقضت لزمته لادائهما بتلك النذر لا بسبب آخر (ولزم ان لا يقضى فى رمضان آخر ولا واجب) آخر لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة فى نفسه فاذا ظهر أثر النذر فى ايجابه

لايتأدى

أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة

* الرابعة ان يبنى الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم وهى حجة عند الشافعى والاكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لامرين أحدهما أن من طاوع أميرا اذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الامير الثانى أن غرض الصحابى بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادرا من الله تعالى لان أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على اخبار الصحابى ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابى من الامة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعى وانما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها لمساواتها لها فى الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه

* الخامسة أن يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى وأثبتاهما بالدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين

لا يتأدى بعد بواجب آخر كالو نذره مطلقا أو مضافا الى غير رمضان (سوى قضاء) الرمضان (الاول) فانه يجوز فيه (الخلفية) أى لخلفية صوم الشهر المقضى عن صوم شهر رمضان اذا امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف كما جاز أن يكون لشرف الوقت وقد زال جاز أن يكون لاتصاله بصوم الشهر وهو باق لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ونظر فيه صاحب الكشف وغيره بأن الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات ومنع بأن العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود ۞ (تذنيب) لهذا البحث المتعلق بالاداء والقضاء يشتمل على أقسام لهما باعتبارات مختلفة (قسم الحنفية الاداء معممين) التقسيم له (فى المعاملات) كما فى العبادات (الى كامل) وهو المستجمع لجميع الاوصاف المشروعة (كالصلاة المشروع فيها الجماعة مثل المكتوبة والعيد والوتر فى رمضان والتراويح (بجماعة) والا فهى صفة قصور كالاصبع الزائدة (وقاصر) وهو ما ليس بمستجمع لجميع الاوصاف المشروعة فيه (كالصلاة المكتوبة اذا صلاها (منفردا) وكيف لا وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وفى رواية بخمس وعشرين ضعفا ولا منافاة فان القليل لا ينفى الكثير أو أخبر أولا بالقليل ثم أعلمه الله بزيادة الفضل (وما) أى وأداء (فى معنى القضاء كفعل اللاحق) وهو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم أو سبق حدث فاته من صلاة الامام (بعد فراغ الامام) فهو أداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فواته مع الامام بفراغه اذ هو مثل ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه لا عينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا أنه لما كانت العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقيدا به وقد فاته ذلك تعذر جعل الشارع ذلك أداء فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام فصح اجتماعهما فى فعل واحد مع تنافيهما لاختلاف الجهة ثم لما كان أداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء (ولذا) أى كونه فى معنى القضاء (لا يقرأ فيه ولا يسجد لسهوه ولا يتغير فرضه) من الثنائية الى الرباعية لو كان مسافرا (بنية الاقامة) فيه فى موضع صالح لها والوقت باق لان القضاء لا يتغير بالمغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير بها لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل فى الحكم فكذا ما فى معنى القضاء خلافا لزفر فى هذا ثم هو كالمقتدى حكما والمقتدى لا يقرأ خلف الامام ولا يسجد لسهو نفسه فكذا ما هو مثله حكما بخلاف فعله قبل فراغ الامام فانه اذا وجد المغير فيه والوقت باق يصير فرضه أربعا لانتفاء شبه القضاء فيه وقبول صلاة الامام التغير بالمغير فكذا التبع لانه لا يفارق الاصل فى حكمه هذا كله فى حق الله تعالى (وفى حقوق العباد رد عين المغصوب سالما) أى على الوجه الذى غصبه أداء كامل لكونه على الوجه الذى وجب (ورده مشغولا بجناية) فى يده يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين باستهلاك كمال انسان فى يده أداء قاصر لكونه ردا لا على الوجه الذى وجب ولا صل الاداء لو هلك فى يد المالك قبل الدفع أو البيع فى الدين برئ الغاصب ولقصوره اذا دفع أو قتل بذلك السبب أو بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كأن الرد لم يوجد (وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه) الزوجته التى سماه لها أداء يشبه القضاء فكونه أداء لانه عين ما وجب عليه بالتسمية (فتجبر) الزوجة (عليه) أى قبوله كما لو كان فى ملكه عند العقد ولا يملك الزوج منعها منه (ويشبه القضاء لانه بعد الشراء ملكه حتى نفذ عتقه) وبيعه وغيرهما من التصرفات فيه (منه) أى الزوج (لا منها) أى الزوجة لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا لما فى صحيح مسلم عن عائشة وأهدى لبريرة لحم فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم

الشرع وقد نص عليه الشافعى فى الام فقال فى باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك مانصه قال الشافعى وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت فى شرح مختصر المزنى للداودى فى كتاب الجنايات عكس ذلك فقال فى باب اسنان ابل الخطا ان الشافعى فى القديم كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابى أو التابعى ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد والنقل الاول أرجح لكونه منصوصا عليه فى القديم والجديد معا وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة فى الطريقة * الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبى صلى الله عليه وسلم وفى حمله على التوسط مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح أصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه

والبرمة على النار فدعا بطعام فأتى بخبز وأدم من أدم البيت فقال ألم أر برمة على النار فيها لحم فقالوا بلى يارسول الله لحم تصدق به على بريرة فكرهنا أن نطعمك منه فقال هو عليها صدقة وهو منها لنا هدية رواه البخاري مختصرا فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فينفذ (و) قسموا (القضاء الى ما) أى قضاء (بمثل معقول وغير معقول كالصوم للصوم والفدية له) أى للصوم وهي الصدقة بنصف صاع بر أو صاع من شعير أو تمر بدلا منه عند العجز المستدام عنه فالاول مثال المعقول والثانى مثال غير المعقول كما تقدم وكلاهما ظاهر (وما) أى والى قضاء (يشبه الاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) عند أبى حنيفة ومحمد اذا أدرك الامام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم أتى فيه بها (خلافا لابى يوسف) حيث قال لا يأتى بها فيه وفى التقريب وروى هلال الرأى عن يوسف السمتى عن أبى حنيفة مثله لفوا تها عن محلها وهو القيام وعدم قدرته على مثل من عنده قربة فى الركوع كما لو نسى الفاتحة أو السورة أو القنوت ثم ركع ووجه ظاهر الرواية أن الركوع لما أشبه القيام حقيقة من حيث بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وبه فارق القيام القعود لان استواء غالبه موجود فيهما وحكما لان المدرك المشارك للامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لم يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع ماهو من جنسها وهو تكبيرة الركوع فيما له شبه القيام فان الاصح أن الاتيان بها فى حالة الانحطاط وهى محتسبة فى الركعة الثانية من صلاة العيد من تكبيراتها والتكبير عبادة وهى تثبت بالشبهة كان الاحتياط فى فعلها لبقاء جهة الاداء لا ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت فان كلا غير مشروع فيما له شبه القيام بوجه ثم لا يرفع يديه فيها لانه ووضع الكف على الركبة سنتان الا أن الرفع فات هنا عن محله فى الجملة والوضع لم يفت فكان أولى هذا فى حق الله تعالى (وفى حقوق العباد ضمان المغصوب) المثلى من مكيل أو موزون أو معدود متقارب (بالمثل صورة) فيتبعها المعنى ضرورة كالحنطة بالحنطة والزيت بالزيت والبيضة بالبيضة قضاء كامل مثل بمثل معقول (ثم) ضمانه بالمثل (معنى بالقيمة للعجز) عن المثل صورة ومعنى لانقطاعه بأن لا يوجد فى الاسواق وضمان القيمى كالحيوان والعددى المتقارب كالبطيخ والرمان بالقيمة للعجز عن القضاء بالمثل صورة قضاء قاصر بمثل معقول أما كونه قضاء فظاهر وأما كونه قاصرا فلانتفاء الصورة وأما كونه بمثل معقول فللمساواة فى المالية (وبغير معقول) أى والقضاء بمثل قاصر غير معقول (ضمان النفس والاطراف بالمال فى) القتل والقطع (الخطا) اذ لا مماثلة صورة بين النفس أو الطرف والمال وهو ظاهر ولا معنى لان الآدمى مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل والقصور لم يشرع الا عند تعذر المثل الكامل المعقول وهو القصاص مراعاة لصيانة نفس المقتول أو الطرف عن الهدر وللتخفيف عن كل من القاتل والجانى لعدم قصده الى غير ذلك مما يأتى قريبا (واعطاء قيمة عبد سماه مهرا بغير عينه) قضاء يشبه الاداء (حتى أجبرت) الزوجة (عليها) أى على قيمة عبد وسط أى قبولها اياها اذا أتاها بها كما تجبر على قبول عبد وسط اذا أتاها به لكونه عين الواجب (وان كانت) القيمة (قضاء لشبهه) أى هذا القضاء (بالاداء لمزاحمتها) أى القيمة (المسمى اذ لا يعرف) هذا المسمى لجهالته وصفا (الا بها) أى بالقيمة اذ لا يمكن تعيينه بدونها ولا تتعين الا بالتقويم فصارت القيمة أصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فأيهما أتى به يجبر على القبول بخلاف المعين فانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلم يجبر عليها عند القدرة عليه (وفيه) أى هذا الحكم لهذه المسئلة نظرا الى تعليلها المذكور (نظر) ولعله اما ماقيل فينبغى على هذا أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بينها وبين العبد وقد أجيب بأن العبد معلوم الجنس وبالنظر اليه يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه مجهول الوصف وبالنظر اليه تجب القيمة كما لو أمهر عبد

ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ماقبلها لكثرة استعمالها فى التوسط * السابعة أن يقول كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما ثم اختلفوا فى المدرك فعلله الامام وأتباعه بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبى صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فألحقه الاولون بالسنة والثانى بالاجماع وينبنى على المدركين ما أشار اليه الغزالى فى المستصفى وهو الاحتجاج به اذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل فى عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الامام والآمدى ولهذا مثلوه بقول عائشة كانوا لا يقطعون فى الشئ التافه وهذه الدرجة دون ماقبلها لتلاحتمالات السابقة قال فى المحصول واذا قال الصحابى قولا ليس

غيره فصار الواجب كأنه أحد الشيئين فيتخير إذ التسليم عليه لا على المرأة فبأي أتاها تجبر على قبوله وأما ما قيل فعلى هذا يصير كأنه تزوجها على عبد أو قيمته وذا يوجب فساد التسمية ويوجب مهر المثل كما قال الشافعي وقد أجيب بأن التسمية إنما فسدت في هذه لأن القيمة تصير واجبة بها ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين فصار كأنه قال على عبد أو دراهم بخلاف مسئلتنا فإن العبد الوسط يجب بالعقد وصحت التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى إذ لا يمكن تسليمه إلا بمعرفتها إلا أنها تجب بالعقد لأنه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين فاستحق أو هلك تجب القيمة مهرا وبتنصف بالطلاق قبل الدخول لأنها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء فكذا هذا كذا في الأسرار ولعل هذا الاحتمال هو الظاهر في كونه المراد ولا يخفى ما في جوابه على المتأمل النقاد (وعن سبق المماثل صورة ومعنى على المماثل معنى لا غير في الاعتبار (قال أبو حنيفة فيمن قطع) يد إنسان عمدا (ثم قتل) القاطع المقطوع أيضا (عمدا قبل البرء) للقطع (للولي كذلك) أي أن يقطع يده ثم يقتله كما له أن يقتله من غير قطع لأن القطع مع القتل مثل كامل لفعله صورة وهو ظاهر ومعنى وهو إزهاق الروح بخلاف القتل بلا قطع فإنه مثل قاصر لما ثبت أنه معنى لا صورة والمثل الكامل سابق عليه فله استيفاؤه وله الاقتصار في القاصر لأنه حقه كما له العفو لكن قيل هذا يقتضي أن هذا القصاص لو كان بين صغير وكبير هو وليه أن لا يتمكن الكبير من الاقتصار على القتل عنده لأن حق الصغير في الكامل وهو ممكن (خلافا لهما) فإنهما قالا ليس له سوى القتل (بناء على أنها) أي هذه الأفعال جناية (واحدة) معنى عندهما وهي القتل (لأن بالقتل ظهر أنه) أي الجاني (قصده) أي القتل (بالقطع) فصار كما لو قتله بضربات (وجنايتان عنده) أي أبي حنيفة (وما ذكرا) من أن بالقتل ظهر أنه قصده (ليس بلازم) لأن القتل كما يحتمل أن يكون ماحيا لأثره لأن المحل يفوت به فلا تتصور السراية بعد فواته وهو علة صالحة لإزهاق الروح قطعا وق القطع فيضاف الحكم إليه ابتداء لتيقنه لا القطع لعدم انقطاعه بالسراية بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما فإن الاتفاق على أن له أن يقطع ويقتل لأن الأولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء ثم لها أحكام أخرى بحسب اختلاف وجوهها تعرف في الكتب الفقهية (وعنه) أي سبق المماثل صورة ومعنى على القاصر في الاعتبار أيضا (قال) أبو حنيفة (لا يضمن) الغاصب المغصوب (المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل) من أيدي الناس (إلا يوم الخصومة) والقضاء بها (لأن التضييق) لوجوب أدائه المثل الكامل الواجب في ذمته (بالقضاء) به عليه (فعنده) أي القضاء به عليه (يتحقق العجز) عنه فيتحول إلى القاصر (بخلاف) المغصوب (القيمي) حيث تجب قيمته يوم الغصب اتفاقا (لأن وجوب قيمته بأصل السبب) الذي هو الغصب (فيعتبر) الوجوب (يوم الغصب ولأبي يوسف) في أنه تجب قيمة المثلي (يوم الغصب) أيضا أن يقال (لما التحق) المثلي (بما لا مثل له بالانقطاع وجب الخلف) وهو القيمة (ووجوبه) أي الخلف (بسبب الأصل) أي المثل صورة ومعنى (وهو) أي السبب (الغصب ولمحمد) قال (القيمة للعجز) عن المثل صورة ومعنى (وهو) أي العجز (بالانقطاع فيعتبر يومه) أي الانقطاع ونص في التحفة على أن الصحيح قول أبي حنيفة (واتفقوا) أي أصحابنا (أن بإتلاف المنافع) للأعيان كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكنى الدار (لا ضمان لعدم المثل القاصر) لأن المنفعة لا تماثل العين صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن العين مال متقوم والمنفعة لا لأن المال ما يصان ويدخر لوقت الحاجة والمنافع لا تبقى بل كما توجد تتلاشى والتقوم الذي هو شرط الضمان لا يثبت بدون الوجود لأن التقوم لا يسبق الوجود إذ المعدوم لا يوصف بأنه متقوم لأنه ليس بشيء وبعد الوجود لا يحرز لعدم البقاء فلا يتقوم لأن التقوم يسبق الإحراز (والاتفاق) واقع (على نفي القضاء بالكامل) أي على أن المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع (لو وقع)

الاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد تقدم الكلام على الصحابي قال (الثانية لغير الصحابي أن يروي إذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم أو أشار أو سكت وظن إجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجيز له) أقول هذه المسئلة معقودة لرواية غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألفاظها فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور وأما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقديمه في المرتبة إلا الخامس فإن الإمام جعله في المرتبة الثالثة وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكرها إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول المستند الأول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقول لهما بل يقول قال

ذلك فيهما (كالحجر على كيات متساوية) أى الحجر على تقطيع واحد بأجرة واحدة لا يضمن منفعة احداها بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلأن لا يضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بينهما صورة ومعنى أولى ولما ذهب الشافعى الى ضمانها بناء على انها مال متقوم كالعين بدليل ورود العقد عليها الا ان غير المال لا يرد العقد عليه كالميتة والدم أشار الى دفعه بقوله (وورود العقد عليها لتحقق الحاجة) أى ثبت تقومها فى العقد لقيام العين مقامها ضرورة حاجة الناس فان حاجتهم ماسة الى شرعية عقد الاجارة ولا بد له من محل يضاف اليه فجعلت محرزة حكما على خلاف القياس بأن أقيم العين مقامها وأضيف العقد اليه ومن ثمه لا يجوز اضافته الى المنافع حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا لا يصح وليس مثل هذه الضرورة فى ضمان العدوان فيبقى على الحقيقة فان قيل الحاجة ماسة الى ضمانها هنا أيضا لان فى القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وابطال حق الملاك بالكلية أجيب بالمنع فان الحاجة فيما يكثر وجوده لا فيما يندر والعدوان مما يندر فانه منهى عنه وسبيله عدم الوجود (ولم ينحصر دفعها) أى حاجة دفع العدوان (فى التضمين بل الضرب والحبس أدفع) للعدوان من التضمين ونحن أوجبناهما أو أحدهما على المتعدى تعزيرا له على عدوانه على ان ضمان المنافع بالعقد لو كان على وفق القياس لا يصح قياس العدوان عليه للفرق المؤثر بينهما فان ضمان العقد انما وجب بالتراضى والرضى أثر فى ايجاب أصل المال بمقابلة ما ليس بمال كما فى الخلع والصلح عن دم العمد وفى ايجاب الفضل أيضا كما لو باع شيأ بأضعاف قيمته فانه يصح ويجب على المشترى الفضل على القيمة لرضاه به وضمان العدوان يبنى على أوصاف العين من الجودة والرداءة بجبر القاضى لا على التراضى فانتفى الجامع بينهما ولا يبطل حق المالك بل يتأخر الى الدار الآخرة هذا وفى المجتبى وأصحابنا المتأخرون يفتون بقول الشافعى فى المسبلات والاوقاف وأموال اليتامى وبوجوب أجر منافعها على الغصبة وفى الفتاوى الكبرى وغيرها منافع العقار الموقوفة مضمونة سواء كان معدا للاستغلال أو لا نظرا للوقف وفى جامع الفتاوى نقلا عن المحيط الصحيح لزوم الاجر ان معدا للاستغلال بكل حال وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب والاتلاف اذا كان العين معدا للاستغلال بل وسيذكر المصنف فى ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس انه ينبغى الفتوى بضمان المنافع مطلقا لو غلب غصبها وهو حسن كما نذكره ثمه ان شاء الله تعالى والله سبحانه أعلم (ولا) يضمن (القصاص بقتل المستحق عليه القصاص بقصاص ولا دية) (ولا) يضمن أيضا (ملك النكاح بشهادة الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا) أى الشهود بالطلاق بشئ (خلافا للشافعى فيهما) أى فى هاتين المسئلتين فان عن الشافعى ان القاتل للقاتل يضمن الدية لان القصاص ملك متقوم للولى ألا يرى أن القاتل اذا صالح فى مرضه على الدية يعتبر من جميع المال وقد أتلف عليه ذلك بقتله فيضمن وأن الشهود يضمنون للزوج مهر المثل لان ملك النكاح متقوم على الزوج فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت بل أولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر وانما قلنا نحن لا يضمن القصاص بالدية وملك النكاح بعد الدخول بالمهر (لان الدية ومهر المثل لا يماثلانهما) أى القصاص وملك النكاح صورة ولا معنى أما صورة فظاهر وأما معنى فلأن المقصود من القصاص الانتقام والتشفى باعدام الحياة للاحياء ومن ملك النكاح السكن والازدواج وابقاء النسل فلم يكونا الا متقوما (والتقوم) بالمال فى باب القتل وملك النكاح (شرعى للزجر) كما فى قتل الاب ابنه عمدا (أو الجبر) كما فى القتل الخطا (والخطر) أى لشرف المحل فيهما أيضا صيانة للدم عن الهدر ولشرف بضع المرأة فى ملك النكاح حالة ثبوته تعظيما له ليكون مصونا عن الابتذال بتملكه مجانا فان له خطرا كالنفوس لكون النسل حاصلا منه ولذا لا يعلك الا بمهر وشهود وولى فى بعض أو مطلقا على الاختلاف فيه

فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر الثانى أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قراءتها هل سمعته فيقول نعم أو اوما برأسه على ونحو ذلك وحينئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضا حدثنى أو أخبرنى أو سمعته كما قال فى المحصول وانما كان هذا النوع دون الاول لاحتمال الذهول والغفلة الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه أو باصبعه الى انه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح فى الرواية ووجوب العمل الا انه لا يقول حدثنى ولا أخبرنى ولا سمعت كذا قاله فى المحصول وفيه نزاع يأتى الرابع أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارئ أن سكوته اجابة واتفقوا الا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه وأما اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار اليه المصنف تبعا للامام كما حرره الآمدى فى الاحكام فانهم قال المحدثون والفقهاء يجوز

والمماولك

والمملوك مجانا مبتذل (لا للتقوم المالى) للقتل وملك النكاح ولما كان التزام القاتل الدية فى الصلح بمقابلة ما هو من أصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث اعتبر من جميع المال على ان فى تهذيب البغوى القاتل لا يضمن الدية كمذهبنا والملك لو رد على البضع ليس بذى خطر ولذا صحت إزالته بالطلاق بغير شهود ولا ولى ولا عوض فعند ورود استيلائه لا يحتاج الى التقويم وفيه بالطلاق بعد الدخول لان قبله اذا رجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق لان المسمى لا يستحق عليه عند سقوط تسليم البضع اليه بالفرقة قبل الدخول لا بصنع منه ولا بانتهاء النكاح فلما وجب الشهود عليه نصفه باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم البضع ثم رجعوا كان قصرا ليده عن ذلك المقدار أى ظهر بالرجوع أنهم أخذوا باطلا ودفعوه اليه فيضمنونه له والله سبحانه أعلم

❁ (القسم الثانى) من أقسام الوقت المقيد به الواجب (كون الوقت) أى ما يكون (١) الوقت فيه (سببا للوجوب مساويا للواجب وكل موقت فالوقت شرط أدائه) لانه لا يتحقق بدونه وهو غير جزء منه ولا مؤثر فى وجوده (ويسمونه) أى الحنفية هذا الوقت (معيارا) لتقدير الواجب به حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصه فهو يعلم به مقداره كما تعرف مقادير الاوزان بالمعيار (وهو رمضان عين شرعا لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشرطوا) أى الحنفية (نية التعيين) أى تعيين انه الصوم الفرض فى أدائه (فأصيب) صومه (بنية مباينه) أى مباين صومه (كالنذر والكفارة بناء على لغو الجهة) أى الوصف فى نية المباين (فيبقى المطلق) الذى هو أصل نية الصوم (وبه) أى المطلق (يصاب) الصوم الفرض الرمضانى أداء (كالاخص) مثل (زيد يصاب بالاعم) مثل (انسان والجمهور على نفيه) أى وقوعه عن رمضان بهذه النية (وهو) أى ونفى وقوعه عن رمضان بهذه النية (الحق لان نفى شرعية غيره) أى صوم رمضان (انما توجب نفى صحته) أى الغير (اذا نواه) أى الغير (ونفى صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو) أى الناوى (ينادى لم أرده) أى ما يصح اذ لم يتعلق له قصد بغير ذلك المعين (بل لو ثبت) وقوعه عن فرض رمضان بهذه النية (كان) وقوعه عنه (جبرا) وهو المنافى للصحة لانه لا بد فى أداء الفرض من الاختيار وليس أصابة الاخص بالاعم بمجرد ارادة مطلق الصوم بل كما قال (واصابة الاخص بالاعم) انما يكون (بارادته) أى الاخص (به) أى الاعم (ونقول لو أراد نية صوم الفرض للصوم صح لانه أراده وارتفع الخلاف وأما كون التعين) أى تعين الوقت الذى هو رمضان لصومه (يوجب اصابته) لصومه (بلا نية كرواية عن زفر) وذكره النووى عن مجاهد وعطاء أيضا (فعجب) لان ذلك انما يتم لو لم يكن الاختيار للصوم من المكلف شرطا لوجوده شرعا لكنه شرط له بالنص والاجماع ومن المعلوم ان تعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف فأنى يكون له وجود بدون نيته وقد تداول كثير كالشيخ أبى بكر الرازى وأبى زيد والسرخسى وفخر الاسلام حكاية هذا عن زفر ولكن فى التقريب والمبسوط قال أبو الحسن الكرخى من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز بنية واحدة (واستثنى أبو حنيفة) من وقوع نية غير رمضان عن رمضان فى رمضان (نية المسافر غيره) أى غير رمضان من واجب آخر من نذر أو كفارة أو قضاء فقال (تقع) نية ذلك الغير (عن الغير) باتفاق الروايات عنه ذكره فى الاجناس (لاثبات الشارع الترخص له) أى المسافر ترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة (وهو) أى الترخص (فى الميل الى الاخف) عنده من مشروع الوقت وغيره من الواجبات ومن الفطر (وهو) أى الاخف (صوم الواجب المغاير) لمشروع الوقت اذا اختاره بناء على ان اسقاطه من ذمته أهم عنده من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يؤاخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بذلك الواجب وان مصلحة الدين أهم من مصلحة البدن (وعلى هذا) التوجيه (يقع) المنوى (بنية

وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدى تبعا للغزالى واذا كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى قال فى المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارئ للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته فى الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره * واعلم أن تصوير هذه المسئلة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القارئ فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحا لكان تقريرا على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام * الخامس وقد تقدم أن الامام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى آخره فحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية اذا علم أو ظن انه

(١) الوقت كذا فى النسخ ولعل المناسب الموقت كما لا يخفى كتبه مصححه

النفل عن رمضان) إذ لا ترخص بهذه النية لأن الفائدة ليست إلا الثواب وهو في الفرض أكثر فكان هذا ميلا إلى الأثقل فبطل وصف النفلية وبقي مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت (وهو رواية) لابن سماعة (عنه) أي أبي حنيفة وفي الكشف وغيره وهو الأصح وفي الأجناس ولو صامه بنية التطوع حال سفره في رمضان في المجرد عن أبي حنيفة يكون عن صوم رمضان وفي نوادر أبي يوسف رواية عن ابن سماعة يكون عن التطوع وفي مختصر الكرخي وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يكون من التطوع (ولأن انتفاء غيره) أي غير فرض الوقت ليس حكم الوجوب فإن الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو (حكم التعيين) أي تعيين هذا الزمان لأداء الفرض (ولا تعيين عليه) أي المسافر لأنه مخير بين الأداء والتأخير فصار هذا الوقت في حقه (كشعبان فيصح نفله) وواجب آخر عليه كما يصحان في شعبان (وهو رواية) الحسن عن أبي حنيفة أيضا ذكره غير واحد (وهو) أي هذا التوجيه (مغلطة لأن التعيين عليه) أي المكلف (ليس تعيين الوقت ليندرج) التعيين عليه (فيه) أي في تعيين الوقت (وينتفي) التعيين عليه (بانتفائه) أي الوقت (بل معناه) أي التعيين عليه (إلزامه) أي المكلف (صوم الوقت وعدمه) أي إلزامه صوم الوقت (يصدق بتجويز الفطر وتعيين الوقت أن لا يصح فيه) أي في الوقت (صوم آخر لجواز اجتماع عدم التعيين عليه بتجويز الفطر مع تعيين الوقت بأن لا يصح فيه) أي في الوقت (صوم غيره) أي غير فرض الوقت (لو صامه) أي لو نوى صوم غيره (فلم يلزم من نفي التعيين عليه نفي تعيين الوقت وحقق في المريض تفصيل بين أن يضره) الصوم كمن مرضه حمى مطبقة أو وجع الرأس والعين (فتعلق الرخصة بترك صوم فرض الوقت في حقه (بخوف الزيادة) للمرض (فكالمسافر) أي فهذا المريض كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر لا بحقيقة العجز وعلى هذا يحمل ما مشى عليه صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخارى من أن المريض إذا نوى واجبا آخر أو النفل يقع عما نواه كما هو رواية الحسن عن أبي حنيفة (و) بين (أن لا يضره الصوم) (كفساد الهضم) والأمراض الرطوبية (فبحقيقتها) أي فتعلق الرخصة بحقيقة المشقة التي هي العجز (فيقع) ما نواه هذا المريض من غيره (عن فرض الوقت) إذ لم يهلك به لأنه حينئذ يظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فكان كالصحيح وعلى هذا يحمل ما ذهب إليه فخر الإسلام والسرخسي أنه يقع عن فرض الوقت بدليل قول السرخسي وذكر الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهذا سهو أو مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض اهـ والقائم بهذا التحقيق صاحب الكشف قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وعند التحقيق يظهر أن هذا تحقيق يحصل به التوفيق بين ما ذهب إليه كل فريق لولا إجماع من يعتد بإجماعه على أن المرض المبيح للفطر المرض الذي يضر بسببه الصوم صاحبه على اختلاف فيه وأدناه الازدياد والامتداد وأعلاه الهلاك وأصحابنا قاطبة على أن الأول هو المناط فالمرض الذي لا يضر بسببه الصوم صاحبه غير مبيح لصاحبه الترخص بالفطر إجماعا فلا يتفرع على صيام صاحبه بنية واجب آخر أو لنفل التردد بين وقوعه عن رمضان أو عما نواه بل يتفرع عليه ما يتفرع على صيام الصحيح بهذه النية لأن من به هذا المرض صحيح بالنسبة إلى الصوم والمرض الذي يضر بسبب الصوم صاحبه مبيح وهذا هو الذي يمكن أن يتفرع على صيامه بنية واجب آخر أو النفل التردد بين وقوعه عن فرض الوقت أو عما نوى بناء على أن المناط عدم القدرة أصلا ولم يتحقق أو وجود شيء أو مشقة فيه وقد تحقق وتحمل صاحبه ذلك لغرض له فيه وقد عرفت أن الثاني هو المناط دون الأول فما رواه الحسن حسن ومن ثمة مشى عليه كثير كشمس الأئمة وصاحب الهداية وقاضيخان والولوالجي وأبي الفضل الكرماني وغيرهم * نعم لا بأس بأن يؤول قول فخر الإسلام

خطه لأنه لا يقول سمعته ولا حدثني بل أخبرني قال الآمدي ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ بقوله فاروه عني أو أجزت لك روايته * السادس أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني أم لا كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الإذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوي ناولني أو أخبرني أو حدثني مناولة وفي إطلاقهما مذهبان ولا يجوز له أن يروي عن غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف * السابع أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروي عني ما صح من مسموعاتي أو مؤلفاتي أو كتب كذا قال الآمدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالإجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو يوسف وجوزه أصحاب الشافعي وأكثر المحدثين فعلى هذا

والسرخسي بأن المراد مريض في الجملة لا المريض الذي يباح له الفطر والله سبحانه أعلم ثم هذا كله على قول أبي حنيفة وقالا يقع ما نواه المسافر والمريض من واجب أو نفل عن فرض رمضان كالصحيح المقيم وقد عرفت ما فيه فضلا عمن سواه ممن يباح له الفطر ولا حاجة الى التطويل بتوجيهه ودفعه والله تعالى أعلم

(القسم الثالث) من أقسام الوقت المقيد به الواجب وقت هو (معيار لا سبب كالنذر المعين) أى نذر صوم معين أما كونه معيارا فظاهر وأما أنه ليس بسبب فلأن السبب النذر (فادراج) النذر (المطلق والكفارة والقضاء فيه) أى في هذا القسم كما فعل البزدوي والسرخسي وأسلفنا ذكره موجها (غير صحيح لان الامر فيها مطلق لا مقيد بالوقت فلا يشترط نية التعيين) له في خروجه عن عهدة النذر (المعين شرعا) فيتأتى بمطلق النية ونية النفل الا في رواية الحسن عن أبي حنيفة على ما في المحيط ولا يتأدى بنية واجب آخر بل يقع فيه عما نوى بلا خلاف بخلاف رمضان لان ولاية العبد قاصرة فله ابطال ما له وهو صلاحيته للنفل وليس له ابطال ما عليه وهو صلاحيته للواجبات ولله تعالى الولاية المطلقة الكاملة فله ابطال ما للعبد وما عليه فأبطل صلاحيته لغير فرض رمضان نفلا وواجبا وأورد عليه أن التعيين في النذر المعين باذن صاحب الحق وهو الشارع لاذنه تعالى له بالزامه على نفسه فينبغي ان يجوز تعديه الى حقه تعالى أيضا وأجيب بأنه أذن للعبد في أن يتصرف في حق نفسه لا غير وأورد اذا لم يتعد الى حق الشارع بقي محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين فلا يتأدى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت أجيب بأن صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت وأصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت يعارض التقصير في تأخير الاداء فلا يتعين الوقت بعد ما له بعد ما كان غير متعين له قلت ويمشي البحث السابق للمصنف في أداء رمضان بمطلق النية ونية النفل في أداء هذا بهما أيضا فليتأمل (بخلاف ما أدرجوه) من النذر المطلق والكفارة والقضاء فانه لا بد فيه من التعيين بلا حتى مطلع الفجر لعدم تعين الزمان لها

(القسم الرابع) من أقسام الوقت المقيد به الواجب وقت (ذو شبهين بالمعيار والظرف) وهو (وقت الحج لا يسع في عام سوى) حج (واحد) فمن هذه الحيثية يشبه المعيار كالنهار للصوم (ولا يستغرق فعله) أى الحج (وقته) أى جميع أجزاء وقته كما يستغرق الصوم النهار ومن هذه الحيثية يشبه الظرف (والخلاف في تعيينه) أى وجوب أدائه (من أول سني الامكان) أى امكان أدائه لحصول شرائط وجوب أدائه من الزاد والراحلة وغيرهما (عند أبي يوسف) حتى كان على الفور عنده وكذا عند أبي حنيفة (خلافا لمحمد) حيث قال هو على التراخي الا اذا غلب على ظنه الفوات اذا أخر فحينئذ لا يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه ليس بناء على اختلافهما في أن الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور عند أبي يوسف فأوجب الحج مضيقا بناء عليه ولا يوجبه عند محمد فأوجب الحج موسعا بناء عليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كالكرخي فان الصحيح الذي عليه عامة المشايخ انهما متفقان على ان الامر المطلق لا يوجب الفور بل الخلاف بينهما في الحج (ابتدائي) للدليل لاح لكل منهما فيما ذهب اليه فأبو يوسف قال على الفور (للاحتياط عنده) لان العام الاول موجود بيقين ولا مزاحم الا بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه (لان الموت في سنة غير نادر) والمشكوك لا يزاحم المتيقن فيتعين العام الاول للاداء تحرزا عن الفوات (فيأثم) بالتأخير عنه (والا) لو لم يكن للاحتياط (فوجبه) أى الحج أمر (مطلق) عن الوقت فلا يوجبه على الفور (ولذا) أى الاحتياط (عندما تفقا) أى أبو يوسف ومحمد (على أنه لو فعل) الحج (بعده) أى أول سني الامكان (وقع أداء) لانا انما قلنا بتعيينه للاداء للشك في ادراك العام الثاني فاذا أدركه زال الشك وحصل اليقين بكونه من عمره ووقع الامن من الفوات وسقط العام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا

يقول أجاز لي فلان كذا وحدثني وأخبرني اجازة قال وفي اطلاق حدثني وأخبرني مذهبان الاطير وعليه الاكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح أيضا ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين أولا أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانية شيأ وصحح ابن الصلاح في الثانية أنه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيأ قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز لير ويه المجازان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية قال الآمدي واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وأبي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة فان قيل أهمل المصنف الوجادة وهي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح

الحكم في كل عام ولو كان الفور متعينا قطعا الدليل القطعي على تعينه لكان قضاء عند القائل بأنه للفور اذ نواه عن وقته المتعين له بالدليل القطعي (وتأدى فرضه) أى حجة الاسلام (باطلاق النية) للحج (لظاهر الحال) أى حال المكلف لواجب عليه الحج فان الظاهر منه أنه لا يتحمل المشاق الكثيرة لغيره لما فيه من براءة الذمة وكثرة الثواب (لا) ان تأديه بمطلقها (من حكم الاشكال) أى كون الوقت مشكلا لشبهه بالظرف و بالمعيار (ولذا) أى ولكون التأدى به الظاهر الحال (يقع) حجه (عن النفل اذ نواه) أى النفل (لانتفاء الظاهر) بالتصريح بخلافه لرجحان الصريح عليه (وقد بنيان) أى تأدى فرضه بمطلقها ووقوعه عن النفل اذا نواه (على الشبهين) شبه المعيار وشبه الظرف (فالاول) أى تأديه بمطلقها (لشبه المعيار) اذ من شأن المقيد بالوقت الذى هو معيار للواجب شرعا اصابته بمطلق النية كما تقدم فى الصوم (والنفل للظرف) لان من شأن ما كان ظرفا للواجب ان يصح وقوع النفل فيه كوقت الصلاة والبانى لصحة النفل على شبه الظرف عامة أهل المذهب ولم أقف على بناء وقوعه عن فرضه بمطلق نيته على شبهه بالمعيار لغير المصنف وهو أولى من بنائه على ظاهر الحال كما ذكروه لانه كما قال (ولا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى) وهى (تأديه بنية المطلق وانما يستلزم) الدليل المذكور (حكم الخارج) أى غير الناوى (عليه) أى الحاج (بانه) أى الحاج (نوى الفرض لا) انه يستلزم (سقوطه) أى الفرض (عنه) أى عن الحاج (عند الله اذا نوى الحج مطلقا فى الواقع) وليس الكلام الا فى هذا على أنه كما قيل يشكل أيضا بما اذا لم يبق من وقت الصلاة الا القدر الذى يسعها فان فى هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود دلالة الحال فان المسلم لا يشتغل بأداء النفل مع تفويت الفرض فظهر أن بناءه على شبه المعيار كما خطه المصنف أقرب والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة الامر بواحد) أى ايجاب واحد مبهم (من أمور معلومة صحيح) عند جمهور الفقهاء والاشاعرة واختاره الآمدى وابن الحاجب فيكون الواجب بذلك الامر الواحد المبهم و يعرف بالواجب المخير (كخصال الكفارة) أى كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فى قوة الامر بالاطعام فيفيد ايجابه وقد عطف الكسوة والتحرير عليه فيقتضى ايجابهما أيضا فيكون كل منها واجبا على البدل لا الجمع لاقتضاء أو ذلك (وقيل) أى وقال بعض المعتزلة هو (أمر بالجميع و يسقط) وجوب الجميع (بفعل البعض وقيل) أى وقال بعضهم أيضا أمر (بواحد معين عنده تعالى) دون المكلفين (وهو) أى الواحد المعين (ما يفعل كل) منهم (فيختلف) المأمور به بالنسبة اليهم ضرورة أن الواجب على كل ما اختاره ولا شك فى اختلاف اختياراتهم (وقيل لا يختلف) المأمور به باختلاف المفعول لهم (و يسقط) المأمور به (به) أى بالمأمور به (وبغيره) أى غير المأمور به منها ويسمى هذا قول التراجم لان الاشاعرة تروبه عن المعتزلة والمعتزلة عن الاشاعرة ذكره فى المحصول وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن أحدهما كما قاله السبكى بل قال والده لم يقل به قائل (ونقل) وجوب (الجميع على البدل) كما هو لازم ما تقدم من انه أمر بالجميع ويسقط بالبعض ونقله غير واحد (لا يعرف ولا معنى له الا أن يكون) هو (المختار) بناء على اعترافهم بان تاركها جميعا لا يأثم اثم من ترك واجبات ومقيمها جميعا لم يثبت له ثواب واجبات كما ذكره الامام فى البرهان عن البهشمية فيكون الخلاف لفظيا وقد مشى عليه غير واحد أما على ان تاركها يأثم اثم من ترك واجبات والآتى بها يثبت له ثواب واجبات كما هو منقول عن بعضهم فالخلاف بينه و بين المختار ظاهر (لنا القطع بصحة أوجبت أحد هذه) الامور (فانه) اى قوله هذا (لا يوجب جهالة مانعة من الامتثال لحصول التعيين بالفعل) لمعين منها (وتعلق علمه تعالى بما يفعل كل) من المكلفين

عن الشافعى رضى الله عنه وصححه قلنا انما أهملها لانه تكلم فى أسباب الرواية لا فى أسباب العمل وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقا ولا مقيدا قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان و يسوق السند والمتن قال ۞(الثالثة لا تقبل المراسيل خلافا لابى حنيفة ومالك لنا أن عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قبل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل اسناده الى الرسول يقتضى الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا لظن السماع) أقول لم يتعرض الامام ولا أتباعه لتفسير المرسل وهو فى اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن أن يترك التابعى ذكر الواسطة بينه و بين النبى صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمى بذلك لكونه أرسل الحديث أى أطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابى واحد فيسمى منقطعا وان كان أكثر فيسمى معضلا ومنقطعا وأما فى اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل

(لا

(لا يوجبه) أى مفعول كل (عينا على فاعله بل) يوجب (ما يسقط) به الوجوب من مفعول كل من الامور المخير فيها اذ كان فردا من أفراد الواحد الدائر بينها المامور به لا باعتبار خصوص ذلك المفعول (ولا يلزم اتحاد الواجب والمخير فيه بين الفعل والترك لان الواجب) الواحد (المبهم) منها (لا على معنى بشرط الابهام) فيه بل بمعنى أنه (لا يعينه الموجب) وهو الله تعالى والحاصل ان الواجب مفهوم الاحد الدائر بين المعينات والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو كل واحد من المعينات فالوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع فى مبهم والاجتزاء بكل وهو بترك الكل وهو ظاهر (فلهذا) أى لكون الواجب هو الواحد المبهم (سقط) الوجوب (المعين) منها (لتضمنه) أى المعين (مفهوم الواحد) المبهم ﴿تتمة﴾ ثم على قول الجمهور اذا كان فى كل ما هو أعلى ثوابا وعقابا وما هو أدنى كذلك ففعل المكلف الكل فقيل المثاب عليه ثواب الواجب اعلى لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه وان ترك الكل عوقب على أدناها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب وان تساوى الكل فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مرتبة وقيل فى المرتب الواجب ثوابا أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل وغير خاف أن هذا كله بناء على ان محل ثواب الواجب والعقاب على تركه أحدها من حيث خصوصه الذى يقع نظرا الى تأدى الواجب به والا فما تحقق على قول الجمهور انه يثاب ثواب الواجب على مسمى أحدها من حيث انه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه والله تعالى أعلم ﴿(مسئلة الواجب على الكفاية)﴾ وهو مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله فتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة ودنيوى كالصنائع المحتاج اليها وخرج المسنون لانه غير متحتم وفرض العين لانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من عين مخصوصة كالمفروض على النبى صلى الله عليه وسلم دون أمته أو من كل عين عين أى واحد واحد من المكلفين واجب (على الكل ويسقط) الوجوب عنهم (بفعل البعض) هذا قول الجمهور وهو المختار عند المصنف ثم المراد بالكل الكل الافرادى وقيل المجموعى اذ لو تعين على كل أحد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بمنع كون سقوط الطلب بعد تحققه انما يكون بالنسخ فانه قد يكون لانتفاء علة الوجوب كحصول المقصود من الفعل هنا فيكون أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ لانتفاء الطريق الشرعى المتراخى الذى يثبت به النسخ ثم كما فى المنهاج فان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب أى على كل ثم كما قال الاسنوى وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانية (وقيل) واجب (على البعض) وهو قول الامام الرازى واختاره السبكى ثم المختار على هذا أى بعض كان كما هو المشهور اذ لا دليل على أنه معين فمن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله دون الناس يسقط الواجب بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن المدين بأداء غيره عنه (لنا اثم الكل بتركه) اتفاقا ولو لم يكن واجبا عليهم لما أثموا (قالوا) أى القائلون بانه على البعض أولا (سقط) الوجوب (بفعل البعض) ولو كان على الكل لما سقط اذ من المستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره (قلنا) لا استبعاد (لان المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف) كما فى فرض العين وقد وجد (كسقوط ما على زيد) من الدين الضامن عمرو لاداء عنه (بفعل

الذى لم يلق النبى صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدى وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضا وهو أعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا فى قبوله فذهب الشافعى رضى الله عنه الى المنع منه الا مسائل ستعرفها واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله فى المحصول الى قبوله ونقله الآمدى عن الائمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لانه اذا أسنده فقد وكل أمره الى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب الى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين وأئمة النقل مطلقا (قوله لنا) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما قدم بيانه وعدالة الاصل فى المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده * تمسك الخصم بثلاثة أوجه

عمرو) أي بأدائه عنه اتفاقا لحصول الغرض به وقيدنا بالضمان لان فيه أداء ما يجب في ذمة المؤدى واسقاط ما في ذمة غيره كما في محل النزاع بخلاف أداء عمرو ما في ذمة زيد بغير ضامن له فان الخصم ربما قال لما لم يكن أداؤه واجبا عليهم لم يبعد ان يكون الاتيان به لا سقاط ما يجب على الغير (قالوا) ثانيا (أمر واحد مبهم كواحد مبهم) فكما جاز الثاني أعني المكلف به المبهم من أمور معينة بالغاء الابهام فيه جاز الاول أعني المكلف المبهم بالغاء الابهام فيه (أجيب بالفرق بأن اثم) مكلف (مبهم غير معقول) بخلاف تأثيم المكلف بترك أحد أمور معينة مبهما فانه معقول فالابهام في المأمور مانع وفي المأمور به غير مانع (قيل) أي قال الشيخ سعد الدين التفتازاني وهذا انما يصح لو لم يكن (مذهبهم) أي القائلين بالوجوب على البعض (اثم الكل) بسبب ترك البعض (لكن قول قائله) أي الوجوب على البعض (انه) أي الوجوب (يتعلق بمن غلب على ظنه أنه) أي الواجب (لن يفعله غيره فان ظنه) أي عدم الفعل (الكل عمهم) الوجوب (وان خص) ظن عدم الفعل البعض (خصه) أي ذلك البعض الظان (الاثم) على تقدير الترك وحينئذ (فالمعنى) المكلف بالوجوب بعض (غير معين وقت الخطاب لانه) أي المكلف (لا يتعين) للوجوب عليه (الا بذلك الظن) وهو ظن أن لن يفعله غيره (ولو لم يظن) هذا الظن أحد (لا يأثم أحد ويشكل) هذا حينئذ (ببطلان معنى الوجوب) فان لازمه الاثم على تقدير الترك فاذا انتفى انتفى الملزوم الذي هو الوجوب (وقد يقال) في الجواب عن هذا (انما يبطل) الوجوب (لو كلف) المكلف بالواجب المذكور (مطلقا) أي سواء ظن ان لن يفعل غيره أو لا (أما) لو كلف (الظان) ان لن يفعل غيره فقط (فلا) يبطل معنى الوجوب لانه لا تكليف به عند انتفاء الظن حينئذ نعم الشأن في ان هؤلاء القائلين بوجوبه على البعض قائلون به على الوجه الذي ذكره المصنف وقد ذكر بعضهم ان على قول هؤلاء من ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا (والحق أنه) أي القول بوجوبه على البعض (عدول عن مقتضى الدليل) الدال على وجوبه على الكل (كقاتلوا الذين لا يؤمنون ونحوه بلا ملجئ) للعدول عنه (لما حققناه) من أنه واجب على الكل (قالوا) ثالثا (قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) فصرح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة بواسطة لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم (قلنا) هذا مؤول (بالسقوط) للوجوب عن الجميع (بفعلها) أي الطائفة من الفرقة (جمعا بين الدليلين) أي هذا ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع على وجه يرتفع التنافي الظاهر بينهما لانه أولى من الغاء هذا الان دليلنا كما أنه لا يلغى لا يحتمل التأويل بخلاف هذا فانه يحتمل التأويل ﴿ (واعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة) أي فرض (على الكفاية) كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه (فقد يستشكل بفعل الصبي) المميز كما هو الاصح عند الشافعية (والجواب) عن هذا (بما تقدم) من أن المقصود الفعل وقد وجد (لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب) فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر أصوله عدم السقوط كما هو غير خاف والله سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة لا يجب شرط التكليف اتفاقا كتحصيل النصاب) للتكليف بوجوب الزكاة (والزاد) أي وتحصيله لوجوب الحج (وأما ما يتوقف عليه الواجب) المأمور به مطلقا من حيث كونه له (سببا عقلا كالنظر) المحصل (للعلم) الواجب كما ذكر الاسنوي (وفيه) أي كون النظر سببا عقليا للعلم (نظر) بل هو سبب عادي له فان استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى بطريق اجراء العادة عند الحنفية والاشاعرة (أو) من حيث كونه سببا له (شرعا كالتلفظ بما يفيد العتق (للعتق أو) من حيث كونه سببا له (عادة كالاول) أي النظر للعلم (وحز العنق) للقتل (أو) من حيث كونه له (شرطا عقلا كترك الضد) أي ضده للواجب (أو) من حيث كونه

شرطا

الاولان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه أحدها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا قلنا لا نسلم فان العدل قد روى عن غير العدل أيضا ولهذا لو سئل الراوي عن عدالة الاصل جاز أن يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثاني ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه بل انما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله الثالث ان الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أي لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على

شرطاله (عادة كغسل جزء من الرأس) كغسل الوجه (أو) من حيث كونه شرطاله (شرعا) كالوضوء للصلاة (فالمقدمة واجب اذ كثروا جب به) أى بالايجاب لذلك الواجب (وقيل فى الشرط الشرعى) أى واختار ابن الحاجب وصاحب البديع أن المقدور للمكلف الذى يتوقف عليه الواجب من حيث انه شرط شرعى له يجب بوجوبه والافلا (وقيل) ما يتوقف عليه الواجب لايجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف أولا (لافى الشرط وغيره بعطا ن) أى هذان القولان (للاتفاق على الاسباب) أى على ان ايجاب المسبب ايجاب لتحصيل سببه المستلزم له (الا أن يقول التعلق) للايجاب انماهو (بها) أى بالاسباب ابتداء (فالامر بالقتل والعتق يتعلق بالحز) للرقبة ونحوه (والاعتق بصيغة العتق (ابتداء) لابنفى الحياة ولا بازالة الرق (اذلا تعلق بغير المقدور) لان التكليف لايكون الا بمقدور لنا والمسببات قد لاتكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الاسباب فانها فى وسع المكلف فالامر المتعلق ظاهرا بالمسبب متعلق فى الحقيقة بالسبب وهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة الى المسبب ظاهرا فحينئذ لايكون القولان من هذا القبيل خطأ (ولابد من قيده) فى قولهم ما يتوقف عليه الواجب واجب (والا) لولم يكن مرادا (لزم الكفر) لان المتبادر من اطلاقه او اجب لذاته وهوليس الا الله رب العالمين مع انه ليس المراد من هذا الاطلاق قطعا (فلا تكرلو يجب) ما يتوقف عليه الواجب من الاقسام الماضية (لجواز الترك) للشرط (دائما ولازمه) أى جواز الترك له دائما جواز ترك ما لايتأتى الواجب (بدونه وهو) أى جواز ترك ما لايتأتى الواجب بدونه (مناف لوجوبه) أى الواجب (فى وقت) فان جواز ترك ما لايتأتى هو الابه يستلزم جواز ترك الواجب نفسه ضرورة أنه لايتحقق الواجب الابه (أو) لازمه (جواز فعله) أى الواجب الذى هو المشروط (دونه) أى الشرط لانه يصدق حينئذ انه أتى بجميع ما أمر به فتجب صحته (فما فرض شرطا ليس شرطا) موقوفا عليه حينئذ وهو باطل لانه موقوف عليه بالفرض (ولايخفى منع الملازمة) أى لانسلم انه يلزم من عدم وجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب جواز الترك بجواز وجوبه بغيره (وانما يجوز الترك لولم يجب) ما يتوقف عليه الواجب (مطلقا) أما اذا كان واجبا مطلقا كما نحن قائلون به فلا (واستدلالهم) أى الاكثرين (بالاجماع على) وجوب (التوصل) الى الواجب ولولم يجب مالايتم الواجب الابه لما وجب التوصل الى الواجب اذلا معنى له الا الاتيان بجميع ما يتوقف عليه (فى غير) محل (النزاع لان الموجب حينئذ) أى حين الاستدلال بالاجماع على ان الموصل الى الواجب واجب (غير موجب الاصل) الذى هو الواجب الاصلى وان موجبه الامر وموجب ما يتوقف عليه الاجماع (واذن لاحاجة للنافى) لوجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجابه فى غير الشرط الشرعى كابن الحاجب وصاحب البديع (الى الجواب بتخصيص الدعوى بغير الاسباب) كما فعلاه (واستدلاله) أى النافى (لو وجب) ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب (امتنع التصريح بنفى وجوبه) أى بما يتوقف عليه الواجب لتناقضه والتالى باطل للقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفى ايجاب غسل غيره (ان أراد) بامتناع التصريح بنفى وجوبه (نفى وجوبه به) أى بايجاب الواجب (فالتالى) الذى هو امتناع التصريح بنفى وجوبه (عين النزاع أو) نفى وجوبه (مطلقا فمنع الملازمة) اى منعناها وهو ظاهر (وكذا قوله) أى النافى (يستلزم قول الكعبى فى نفى المباح) لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لايتم الا بالمباح فيجب المباح وهو باطل عليه منع الملازمة (وكذا قول النافى (ووجب نية المقدمة) لانها حينئذ عبادة شرعية واجبة تجب به (وممنوع) أى حذف نية المقدمة أنها تجب فيها (كالوجوب) ما يتوقف عليه الواجب الذى هو المقدمة (بغيره) أى غير الوجوب فان النية تجب فيه لكن وجوبها فى المقدمة ممنوع بل يكفى فى صحة العمل نية الواجب دون

الظن أن الصحابى سمعها من النبى صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال فى المحصول فاذا بين الصحابى بعد ذلك أنه كان مرسلا وسمى الاصل الذى رواه عنه وجب قبوله أيضا قال وليس فى المسألتين دليل على العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وانه لايقبل اذا تحققنا أن الصحابى لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابى لايقبل أيضا وهذا موافق لكلامه أولا فانه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابى وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره * واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة مع أن المروى عنه صحابى مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين وقال القرافى لاحتمال روايته عن صحابى فاسق مانع كما عز وسارق رداء صفوان قال ﴿فرع﴾ (ان قول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابى وفتوى أكثر أهل العلم * الثانى ان ارسل ثم أسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف) أقول المرسل اذا تأكد بشئ بحيث يغلب على الظن

متقدمته عليه منع الملازمة (وانما يلزمان) أى نفى المباح ووجوب نية المقدمة (لو تعين) المباح للامتثال (أو شرع) ما يتوقف عليه (عبادة تكنه) أى الامتثال (يمكن بغيره) أى المباح (وتلزمه) أى وجوب النية (فى مقدمة هى عبادة) لا مطلقا (وكذا قوله) أى النافى (لو كان ما يتوقف عليه الواجب واجبا (لزم تعقله) أى ما يتوقف عليه الواجب (للآمر) لامتناع ايجاب الشئ بدون تعقله (والقطع بنفيه) أى نفى لزوم تعقله لان الآمر بالشئ قد يذهل عما يتوقف عليه ذلك الشئ عند لامره به (ممنوع الملازمة لانه) أى لزوم تعقل الموجب انما هو (فى الواجب أصالة) أما فى ايجاب الشئ بتبعية غيره فلا فان قيل لو وجب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب لزم وجوبه بلا تعلق الخطاب به وهو ممنوع لان كل ما تعلق به الخطاب حتما فهو واجب وما لا فلا لدخول التعلق المذكور فى حقيقة الوجوب وهذا مما أورده النافى أيضا دليلا على نفى قول الاكثرين فجوابه ما أشار اليه بقوله (ولزوم الوجوب) لما يتوقف عليه الواجب (بلا تعلق) للخطاب به (ممنوع لما تذكر) قريبا (فان دفع) هذا المنع (بان المراد) بانه لم يتعلق به خطاب الواجب ان دليله غير دال عليه (اذ لو دل) دليله عليه (لعقل) لامتناع ايجاب الشئ بدون تعقله (واذ لم يعقل لم يدل فلا ايجاب به) أى بدليل الواجب (ووجوبه) أى ما يتوقف عليه الواجب (بغيره) أى غير دليل الواجب (ليس الكلام فيه قلنا وهو الدليل الحق للاكثر ان الدلالة على) اصطلاح (الاصوليين لا تختص باللوازم البينة بالاخص) أى بالمعنى الاخص وهو كون اللازم يحصل فى الذهن كلما حصل الملزوم بل بالمعنى الاعم وهو كونه حاصلا للملزوم كلما تعقلا ولا شك فى دلالة دليل الواجب عليه بهذا النوع من الدلالة (وتقدم فى مفهوم الموافقة أن دلالته) أى مفهومها (قد تكون نظرية و يجرى فيها الخلاف) فلا بعد فى كون دليل الواجب موجبا لما يتوقف عليه بطريق الدلالة بل كما قال (فعلى ما علم مقدمة مما هى) أى المقدمة (له أظهر) أى فدلالة الدليل اللفظى للواجب على وجوب ما علم مقدمة لمدلوله بحيث يتوقف هو عليها وهو اللفظ الملزم لماله تلك المقدمة كدلالة صل على طلب ما عرف مقدمة يتوقف عليها الصلاة من طهارة وغيرها التزاما بالمعنى الاعم أظهر من دلالته على وجوب الاصل لتوقف تحقق الاصل عليه وعدم توقف تحققه على الاصل (وفرع عليه) أى وجوب المقدمة وجوب الاصل كما فى المنهاج وغيره (تحريم الزوجة اذا اشتبهت بالاجنبية) لان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيجب الكف عنها ليتيقن الكف عن الاجنبية والله تعالى أعلم ﴿مسئلة يجوز تحريم أحد أشياء﴾ معينة (كايجابه) أى أحد أشياء معينة الا أن التخيير هنا فى الترك وهنالك فى الافعال (فله) أى المكلف هنا (فعلها) أى الاشياء (الا واحدا لا جمعها) أى الاشياء (فعلا) لئلا يكون فاعلا للمحرم بخلافه ثمة فان له هنالك أن يأتى بالجميع و بالبعض دون البعض كما عرف (وفيها) أى هذه المسئلة من الاقوال (ما تقدم) فى الواجب المخير حتى قيل فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لا تتناول السمك أو اللبن يحرم واحدا منها لا بعينه وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا ثواب ترك محرمات و يسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم واحد منها معين عند الله و يسقط الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك منها بان يتركه دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها امتثالا أو فعلت وهى متساوية أو بعضها أخف عقابا وثوابا فقيل ثواب الواجب والعقاب فى المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفى المتفاوتة على ترك أشدها وقيل أخفها سواء فعلت معا أو مرتبا وقيل العقاب فى المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر

صدقه فانه يقبل و يحصل ذلك بأمور منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفا كما صرح به فى المحصول أو أرسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول أو عضده قول صحابى أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذى أرسله انه لا يرسله الا عن يقبل قوله كمراسيل سعيد وهذه الستة نص عليها الشافعى وممن نقلها عنه الآمدى وكذا الامام ما عدا الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضا واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصول فان قيل ما فائدة قبوله والاخذ به اذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان فى اثبات الحكم قلنا فائدته فى الترجيح عند تعارض الاحاديث فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثانى الخ) اعلم

تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدهامن حيث انه أحدها حتى ان العقاب فى المرتب على آخرهامن حيث انه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منهامن حيث انه أحدها ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم أنه لم يرد فى اللغة النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد مبهم من أشياء معينة ورد بالمنع حتى إنه لولا الاجماع على النهى عن طاعة الجميع فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا لم تحمل الآية على ذلك (فتفريع تحريم الكل) أى زوجاته (فى قوله لزوجاته احداكن طالق) على هذا الاصل وهو جواز تحريم أحد أشياء معينة (منافية لهذا الاصل) فان من حكمه أن له فعلها الا واحدا فتحريم الكل مناف له (بخلاف) تحريم الزوجة فى (الاشتباه) بأجنبية فانها انما (حرمت الزوجة لاحتمالها) أى الزوجة (المحرمة احتياطا ولا احتمال فى الواحدة الموطوءة هنا الان موجبه) أى احداكن طالق (ترك واحدة وقد فعل) اذا وطئهن الا واحدة (الا ان يعين) احداهن للطلاق (وينسى) المعينة (فكالاشتباه) أى فيحرم من احتياطا لاحتمال أن يكون كل منهن المحرمة وبعد ان عبر فى المحصول عن هذا الفرع باحداكما طالق قال فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطئهما لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا فى محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير فى الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة وجزم البيضاوى بهذا تفريعا على وجوب المقدمة التى يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب ﴿ (مسئلة لا يجوز فى الواحد بالشخص والجهة وجوبه وحرمته باطباق مانعى تكليف المحال وبعض المجيزين) له (لتضمنه) أى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فيه (الحكم بجواز الترك وعدمه) أى جواز الترك لان جواز الفعل بمعنى الاذن فيه جنس للاحكام الاربعة غير الحرام والنوع متضمن لجنسه فيلزم من وجوب الفعل كون الشارع آذنا فيه ومن حرمته كونه غير آذن فيه كما يلزم كونه طالبا لتركه غير طالب له وهو تكليف محال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه مختلف فيه ويجوز فى الحقيقة المتحدة جنسا وقد يقال نوعا أن يكون فرد منها واجبا وفرد منها حراما اذ لا مانع من ذلك وقد قال تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن ومنع بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته هذا بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا فى فعل واحد لزم ان يكون حقيقة واحدة وهى ذات الفعل مقتضية لمتنافيين ممنوع لجواز أن يكون حقيقة الفعل مقولة على آحادها بالتشكيك ولا تكون مقتضية لواحد منهما ويكون بعض آحادها مقتضيا للحسن وبعضها للقبح وقولهم الوجوب والتحريم متعلقان فى السجود بقصد التعظيم لا بالسجود فما كان لله فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام فبعد أنه تخصيص للدعوى بأفعال الجوارح لا يجديهم نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد ثم هو مخالف للاجماع لانعقاده قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالى ومنع بعض القائلين منهم بان الفعل يحسن ويقبح بالاوصاف والاضافات هذا باستلزامه الجمع بين الضدين مردود بان اختلاف الاوصاف والاضافات يوجب التغاير فيكون متعلق الوجوب مغاير المتعلق الحرمة فلا محال ولا يجوز فى الواحد الشخصى ذى الجهتين المتلازمتين وجوبه وحرمته باعتبارهما او الالزم وقوع الامر والنهى عن ذات واحدة من جهة واحدة لان الامر بالشئ أمر بما لا يتم ذلك الشئ الا به (ويجوز فى) الواحد الشخصى (ذى الجهتين) الغير المتلازمتين وجوبه وحرمته فيجب باحداهما ويحرم بالاخرى (كالصلاة فى) الارض (المغصوبة عند الجمهور) فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها غصبا (خلافا لاحمد وأكثر المتكلمين والجبائى) فقالوا (فلا يصح) الصلاة (فلا يسقط الطلب والقاضى أبى بكر) فقال

أن الراوى اذا أرسل حديثا مرة ثم أسنده أخرى أو وقفه على الصحابى ثم رفعه فلا اشكال فى قبوله وبه جزم الامام وأتباعه وأما اذا كان الراوى من شأنه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق أن روى حديثا مسندا ففى قبوله مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هى مسئلة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعى كما قاله فى المحصول لا أقبل شيأ من حديثه الا اذا قال فيه حدثنى أو سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثانى لا يقبل لان اهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه الراوى مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع فى العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائنا لم تقبل روايته مطلقا هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك الراوى قد يكون لنسيان اسمه أو لايثار الاختصار وذكر فى المحصول بعد هذه

(لا يصح) الصلاة (ويسقط) الطلب (لنا القطع فيمن أمر بخياطة لا في مكان كذا فخاط فيه) أي في ذلك المكان (أنه مطيع عاص لجهتين) أي مطيع لجهة الامر بالخياطة عاص بجهة النهي عن فعلها في ذلك المكان فكذا فيما نحن فيه يكون مطيعا من جهة أنه صلاة عاصيا من جهة أنه غصب (ولانه) أي اجتماع الوجوب والحرمة (لو امتنع فلاتحاد المتعلق) أي متعلقهما (والقطع بانه تعدد) هنا (فان متعلق الامر الصلاة و) متعلق (النهي الغصب جمعهما) أي المتعلقين (مع امكان الانفكاك) بينهما بجواز وجود أحدهما بدون الآخر (وأيضا لو امتنع) الجمع بينهما (امتنع صحة صوم مكروه وصلاة) مكروهة لان الوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لم يثبت مع الكراهة اذ لا منع الا التضاد واللازم باطل لثبوت كراهة كثير من صوم وصلاة شرعا (ودفعه) أي هذا الدليل كما ذكره ابن الحاجب وغيره (باتحاد متعلق الامر والنهي هنا) أي في الصلاة في الارض المغصوبة (وهو) أي متعلقهما (الكون في الحيز) وهو حصول الجوهر في حيزه لانه جزء من الصلاة المأمور بها ونفس الغصب المنهي (بخلاف المكروه) من الصوم والصلاة (فان فرض) المكروه (كذلك) أي ان متعلق الامر والنهي فيه متحد (منع صحته) أي المكروه (والا) أي وان لم يفرض اتحاده (لم يفد) ثبوت المكروه ثبوت المطلوب أي كانت الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من الصحة في الصلاة المكروهة التي النهي فيها راجع الى وصف منفك عن نفس الصلاة موجب لعدم اتحاد المتعلق لان الامر راجع الى نفس الفعل والنهي الى عرض مفارق الصحة في الصلاة في الارض المغصوبة التي النهي فيها راجع الى ما هو ذاتي فيها موجبا لاتحاد متعلق الامر والنهي لانهما راجعان الى الكون وهو أمر واحد ثم قوله ودفعه مبتدأ خبره (يناقض جوابهم الآتي) وسننبهك عليه (بل ليس فيهما) أي في الصلاة في الارض المغصوبة والمكروه من صوم أو صلاة (تحتم منع) قطعي (فلا ينافي) المنع منهما (الصحة) لهما (فالمانع) من الجمع بينهما في واحد شخصي ذي جهتين (خصوص تضاد) وهو المنع الحتم القطعي عن الشيء والامر به (لا مطلقه) أي التضاد (والاستدلال) للمختار (لو لم تصح) الصلاة في الارض المغصوبة (لم يسقط) التكليف بها (وهو) أي عدم سقوطه (منتف) قال القاضي (للاجماع السابق) على وجود أحد ومن معه على سقوطه فالصلاة صحيحة ثم الاستدلال مبتدأ خبره (دفع بمنع صحة نقله) أي الاجماع كما قال امام الحرمين وغيره لمخالفة أحمد فانه لو كان اجماع لعرفه لانه أبعد بمعرفته من القاضي لكونه أقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فكان خلافه مظهرا لعدم الاجماع لا موجبا له ويؤيده أنه قد كان من السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء واندفع قول الغزالي الاجماع حجة على أحمد (قالوا) أي القاضي والمتكلمون (لو صحت) الصلاة في الارض المغصوبة (كان) كونها صحيحة (مع اتحاد المتعلق) للامر والنهي (لان الصلاة حركات وسكنات وهما) أي الحركات والسكنات (شغل حيز) فهما مأمور بهما (وشغله) أي الحيز ظلما (الغصب) وهو منهي عنه (أجيب بأنه) أي متعلقهما واحد لكن (بجهتين فيؤمر به باعتبار أنه صلاة وينهى عنه لانه غصب) فهو اذا متعدد بالاعتبار وان اتحد بالذات وهذا هو الجواب الذي ذكر المصنف أن ما تقدم من الدفع يناقضه (وألزم) على القول بصحة الصلاة في الارض المغصوبة بناء على ان تعدد الجهة كاف (صحة صوم) يوم (العيد) لكون صومه مأمورا به من حيث هو صوم منهيا عنه من حيث انه في يوم العيد (والجواب بتخصيص الدعوى بما يمكن فيه انفكاكهما) أي انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين بمعنى بان لا تتلازم جهتا الوجوب والتحريم كما هو في الخلافية فان كلا من جهة الصلاتية والغصبية لا تستلزم الاخرى فتحقق صلاة ولا غصب ولو في بعضها بلحوق الاذن وغصب ولا صلاة بخلاف صوم يوم العيد فان المجوز وهو جهة

المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل وذكر امام الحرمين مثله فان قال وقول الراوي أخبرني رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضا قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها قال ﴿الرابعة﴾ يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا المسألة فيما لم يكن ذلك أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أي بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدي وأتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز وغلط صاحب التحصيل في اختصاره المحصول فعزاه للشافعي وحكى الآمدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساويا للاصل في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن

كونه صوما لا ينفك عن كونه فى العيد لان لحوق الاذن فيه لا يكون الا لله تعالى وتعذر ذلك بتعذر النسخ بعده صلى الله عليه وسلم ذكره المصنف ثم هذا بناء على ان النهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة نهى تنزيه والاوجه انه نهى تحريم وحينئذ فالجواب كما قال (وبأن نهى التحريم ينصرف الى العين) أى عين المنهى عنه فيفيد عدم الصحة فيجب القول به (الا الدليل) يفيد خلافه (وقد وجدت اطلاقات فى الصلاة) فى الارض المغصوبة (أوجبته) أى النهى (لخارج) أى لوصف خارج عن الذات وهى الآيات المطلقة فى وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان (واجماع غير أحمد) على صحتها (لا فى الصوم) أى بخلاف صوم يوم العيد فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك كذا ذكر الشيخ سعد الدين التفتازانى قال المصنف (ولا يخفى ما فيه) أى فى الفرق المذكور فانه وجد فى الصوم اطلاقات أيضا فى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا أجزى به وفيهما أيضا عنه صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصوم يوما فى سبيل الله الا باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا الى غير ذلك من غير تقييد بكونه غير يوم العيد واذا ثبت طلبه مطلقا وان كان ندبا لزم انه اذا نهى عنه فى وقت كصوم يوم العيد كان النهى لغيره وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان يجب صحته ويعود الالزام ثم لا اجماع مع خلاف أحمد وغيره من المتكلمين على ان خرق الحنفية ثابت فى صحة صوم يوم العيد أيضا فانهم يصححون نذره وانه لو صامه خرج عن عهدة النذر وان لم يرتضه المصنف كما تقدم بيانه فى النهى هذا حاصل ما ذكر المصنف قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وأيضا اذا كان المراد بامكان انفكاك الجهتين كون كل منهما يتعقل انفكاكها عن الاخرى كما ذكر القاضى عضد الدين فالجهتان فى كل من الصلاة فى الارض المغصوبة وصوم يوم العيد ممكنتا الانفكاك لانه كما يمكن وجود صلاة بلا غصب وغصب بلا صلاة يمكن وجود صوم بلا يوم عيد ويوم عيد بلا صوم فلا يتم الفرق بينهما بالانفكاك وعدمه ثم كما أن الشارع أمر فى صورة الصلاة بالكون وشغل الحيز على الاطلاق ونهى عن شغل الحيز الغصبى بخصوصه بها أمر فى صورة الصوم اذا كان منذورا بالوفاء به مطلقا لقوله تعالى وليوفوا نذورهم ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه كما ثبت فى الصحيحين وغيرهما ثم هذا فرع انعقاد نذر صوم يوم العيد وهو عند الحنفية منعقد فيستويان فى الحكم عندهم غير منعقد عند الشافعية فلا يستويان فيه من هذا الوجه عندهم قالوا (ولان منشأ المصلحة والمفسدة) فى الصلاة فى المغصوبة (متعدد بخلاف صوم العيد) كما تقدم آنفا توجيهه قال المصنف (وقد يمنع) هذا (بل الشغل منشؤهما) أى المصلحة والمفسدة وهو متحد فيهما كما حققناه فلا يفترقان فى الحكم (هذا فاما الخروج) من الارض المغصوبة (بعد توسطها ففقهى) أى فالبحث عن حكمه بحث فرعى (لا أصلى وهو) أى الحكم الفرعى له (وجوبه) أى الخروج منها بما هو شرطه من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا على قصد التوبة وهو قصد نفى المعصية عن نفسه والخروج عن ملك الغير بقدر الامكان للاجماع على ذلك وليس ذلك ببدعى لان ارتكاب أدنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع أعلاهما (فقط) أى لا وحرمته كما هو ظاهر قول أبى هاشم انه مأمور به لانه انفصال عن المكث ومنهى عنه لانه متصرف فى ملك الغير وقول امام الحرمين المعصية مستمرة وان كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلا للامر وانما حكمنا باستمرارها مع انها انما تكون بارتكاب المنهى والامكان معتبر فى المنهى ولا امكان هنا اذ ليس فى وسعه الخلاص لان نسبته الى ما تورط فيه آخرا بسبب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك أى مشتبك فى المعصية مع انقطاع نهى التكليف عنه (واستبعد استصحاب المعصية للامام) أى استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما (اذ لا نهى عنه) أى الخروج توبة (وثبوتها) أى المعصية (بلا نهى)

يكون مساويا له فى الجلاء والخفاء لانه لو أبدل الجلى بالخفى أو عكسه لاحدث حكما لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما ستعرفه فى القياس أن الجلاء من جملة المرجحات وعلله فى المحصول أن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الالفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين (قوله لنا) أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز أن يترجم الاحاديث أى يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل تفاوتا وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة

أى فعل منهى عنه أو ترك مأمور به (كقوله) أى امام الحرمين (ممنوع) قال المحقق التفتازانى وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لانه لم يسلم أن دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور بل ذلك فى ابتدائها خاصة وقال الابهرى واذا عصى المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها لم يستبعد معصيته لفعل هو غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختيارى وأشار الى وجه قول أبى هاشم ورده بقوله (وادعاء جهتى التفريغ والغصب) فى الخروج (فيتعلقان) أى الامر والنهى (به) أى بالخروج كما سلف بيانه (يلزمه عدم امكان الامتثال) للامر والنهى فيه لان جهة التفريغ لا تنفك عن جهة الغصب وحينئذ (فتكليف بالمحال) لتكليفه بهما اذ طلب الخروج طلب لشغل الحيز فلو كان شغل الحيز منهيا عنه كان طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له ولا شك انه تكليف محال (بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن) الامتثال للامر والنهى فيها من غير محال لامكان انفكاك جهتيهما فيها كما تقدم بيانه وانما لم يكن البحث عن حكم الخروج بحثا أصوليا لانه لا بحث للاصولى من حيث هو أصولى عن أحوال أعمال المكلفين من الوجوب والحرمة وغيرهما وانما بحثه عن أحوال الادلة للاحكام من حيث اثباتها للاحكام وثبوت الاحكام بها فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الامر والنهى بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج لانه تكليف محال كما بيناه والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة﴾ (اختلف فى لفظ المأمور به فى المندوب) أى فى أن تسميته به حقيقة أو مجاز (قيل) أى قال القاضى عضد الدين (عن المحققين حقيقة والحنفية وجمع من الشافعية مجاز ويجب كون مراد المثبت) للحقيقة (ان الصيغة) أى صيغة الامر (فى الندب يطلق عليها لفظ أمر حقيقة بناء على عرف النحاة فى أن الامر) اسم (للصيغة المقابلة لصيغة الماضى وأخيه) أى وصيغة المضارع حال كون الصيغة المذكورة (مستعملة فى الايجاب أو غيره) كالندب والاباحة (فتعلقه) أى الامر اسما للصيغة المذكورة (المندوب مأمور به حقيقة والنافى) للحقيقة مستمر (على ما ثبت ان الامر خاص فى الوجوب والمراد به الصيغة وهو) أى نفى الحقيقة (أوجه لابتنائه) أى النفى (على الثابت لغة) من أن الامر خاص بالوجوب (وابتناء الاول) أى الاثبات حقيقة (على الاصطلاح) للنحويين فى أن الصيغة لما هو أعم من الوجوب (واستدلال المثبت باجماع أهل اللغة على انقسام الامر الى أمر ايجاب وأمر ندب انما يصح على ارادة أهل الاصطلاح من النحاة) بأهل اللغة مجازا وحينئذ لا حاجة الى ذلك فان أحدا لا يخالف فيه حتى يستدل عليه بذلك (لان ما ثبت من أن الامر خاص فى الوجوب حكم اللغة كاستدلالهم) أى وارادة أهل الاصطلاح فى هذا الاستدلال للمثبتين كارادة الاصطلاح فى استدلالهم أيضا (بأن فعله) أى المندوب (طاعة وهى) أى الطاعة (فعل المأمور به أى ما يطلق عليه لفظ المأمور فى الاصطلاح) النحوى (والا) أى وان لم يكن مرادهم ذلك (فعين النزاع) اذ ليس النزاع الا فى أن اطلاق المأمور على المندوب فى اللغة حقيقة أو مجاز (مع انه) أى هذا الاستدلال انما يمشى (على تقدير اصطلاح فى الطاعة) وهو أن الطاعة فعل المأمور به بالاصطلاح النحوى (وهو) أى وهذا الاصطلاح فيها (منتف للقطع بعدم تسمية فعل المهدد عليه طاعة لاحد) أى لا يقال للفعل الذى تعلق به افعل تهديدا انه مأمور به ولا انه أمر بذلك الفعل قطعا مع صدق الامر اصطلاحا نحويا على صيغته بل الطاعة فعل المأمور به أو المندوب (والا) أى وان لم يرد المثبتون فى الاصطلاح النحوى بل أرادوا فى اللغة (فانما يصح على أن الصيغة) التى هى مسمى لفظ أمر (حقيقة فى الندب مشتركا) بينه وبين الايجاب (أو خاصا) للندب (وهم) أى المثبتون (ينفونه) أى انها حقيقة مشتركة بينهما أو خاصة فى الندب ويجعلونها حقيقة فى الوجوب خاصة فلا يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كان مطلوبا وحينئذ

وبانهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يؤدى الى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم أن لا يجوز وبيانه ان الراوى اذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معانى الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعا قال ﴿الخامسة﴾ اذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة وكذا ان اتحد وجاز الذهول على الآخرين ولم تغير أعراب الباقى وان لم يجز

(فالاستدلال

(فاستدلال النافي بأنه) أي المندوب (لو كان مأمورا أي حقيقة لكان تركه معصية) لما ثبت من أن تارك المأمور به عاص اذ كان الامر خاصا بصيغة الايجاب (ولما صح) قوله صلى الله عليه وسلم (لولا ان أشق على أمتي لامرتهم بالسواك) عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة وغيره أو عند كل صلاة كما في الصحيحين لان النبي صلى الله عليه وسلم ندبهم الى السواك ونفى كونه مأمورا به لوجود المشقة على تقدير الامر ثم فاستدلال النافي مبتدأ خبره (زيادة) منه غير محتاج اليها (وتأويله) أي الامر في هذين (بحمله) أي الامر (على قسم خاص هو أمر الايجاب) كما ذكر ابن الحاجب وغيره مخالفة للظاهر (بلا دليل وقولهم) أي المثبتين (الدليل ما ظهر انه لم يتم) وحينئذ فاختلف الامرين على المثبتين أن تجعل هذه المخالفة لفظية فالمثبت يعني الاصطلاح النحوي ولا تخالفه النافي والنافي مشى على الجادة ولا يخالفه المثبت كما أشار اليه بقوله (ومثل هذه) المسئلة (في اللفظية الخلاف في أن المندوب تكليف والتحريم) الذي عليه الجمهور (عدمه) أي كونه تكليفا (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني والقاضي أيضا وانما كان هذا الخلاف لفظيا (للدفع بعده) أي خلافه (بأن المراد) بقوله انه تكليف (ايجاب اعتقاده) أي اعتقاد كونه مندوبا وان كان هذا الدفع بعيدا أيضا لان الندب حكم والوجوب حكم آخر كما أشار اليهما القاضي عضد الدين وكيف لا وفي هذا التأويل اهدار الندب من الاحكام التكليفية ثم هذا بناء على الاتفاق على أن التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وردما ذهب اليه من أن فعل المندوب لتحصيل الثواب شاق لانه في سعة من تركه لعدم الالزام كما مشى عليه القاضي عضد الدين أيضا والاوجه واحد على ان الخلاف لفظي بناء على تفسير التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف لكن هذا ان تم في توجيه خلافه في المندوب لا يتم في توجيه خلافه في المباح لانه لا طلب فيه بخلاف الدفع المذكور لا جرم ان اقتصر المصنف عليه ورتب خلافه في المباح أيضا عليه فقال (الا أن المباح حينئذ) أي حين يكون المراد بكون الندب تكليفا ايجاب اعتقاد ندبيته (تكليف) أيضا بناء على أن المراد به ايجاب اعتقاد باحته (وبه) أي وبكون المباح تكليفا (قال) الاستاذ (أيضا) ومن سواه على انه ليس بتكليف فيهما وانما قال هذا مع أن التكليف عنده طلب ما فيه كلفة تتميما للاقسام والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد ولا يخفى ما فيه (ومثلهما) أي المندوب والمباح من حيث ان الخلاف في كون المندوب مأمورا به حقيقة أو مجازا وكونه تكليفا أو لا وفي كون المباح تكليفا أو لا لفظي (المكروه) أي الخلاف في كون المكروه تنزيها منهيا عنه وكونه تكليفا فالمكروه تنزيها (منهي عنه) (أي اصطلاحا) نحويا (حقيقة مجاز لغة) لان النهي في الاصطلاح يقال على لا تفعل استعلاء سواء كان للمنع الحتم أو لا وأما في اللغة فيمتنع أن يقال حقيقة نهى عن كذا الا اذا منع منه فلقائل حقيقة يريد الاصطلاح ولقائل مجاز يريد اللغة (وانه) أي المكروه (ليس تكليفا) عند الجمهور لانه ليس الزام ما فيه كلفة وتكليف عند الاستاذ لانه مكلف باعتقاد كراهته تنزيها أو طلب تركه في الجملة فلا جرم ان قال (وفيهما) أي مسئلتي المكروه هاتين (ما فيهما) أي مسئلتي المندوب مأمور به والمندوب والمباح مكلف بهما (والمراد) بالمكروه المكروه (تنزيها) كما ذكرنا لان المكروه تحريما لا خلاف في انه تكليف ومنهي عنه حقيقة (ويطلق) المكروه اطلاقا شائعا (على الحرام وخلاف الاولى مما لا صيغة نهي فيه) أي تركه (والا) أي وان لم يفرق بين الكراهة التنزيهية وخلاف الاولى بأن خلاف الاولى ما لا صيغة نهي فيه فالتنزيهية مرجعها اليه) أي خلاف الاولى بل هي هو بعينه لان حاصلهما ترك الاولى فالتفرقة مجرد اصطلاح بأخذ ذلك الاعتبار في خلاف الاولى (وقد يطلق المباح على متعلق) الاباحة (الاصلية) التي هي عدم المؤاخذة بالفعل والترك لما هو المانع لعدم ظهور تعلق الخطاب به (كما)

الذهول لم تقبل وان غير الاعراب مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات) أقول اذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس المسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظر في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا كثيرا لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد ردت وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما اذا روى في أربعين شاة شاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان أحدهما يروي ضد ما يرويه الآخر اذ الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بروايته موجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على أن يكون المسك عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس أو على انه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على

يطلق المباح أيضا (على متعلق خطاب الشارع تخييرا) بين الفعل والترك على السواء وهي الاباحة الشرعية (وكلاهما) أي المتعلقين انما يعرفان (بعد الشرع على ما تقدم) في آخر المسئلة الثانية من مسئلتي التنزل وفي ذلك تحرير أوردناه ثمه فليراجع (أما المعتزلة فأعم من ذلك) أي المباح عندهم يطلق على ما هو أعم من متعلق الاباحة الاصلية والشرعية (والعقلية) ومتعلقها عندهم الافعال الاختيارية التي يدرك العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها خطاب لحكم العقل بعدم الحرج في فعلها وتركها (وأما من جعله) أي جواز اطلاق المباح شرعا على متعلق غير الشرعية وهو انتفاء الحرج في الفعل والترك وعدم جواز ذلك (خلافا في ان لفظ المباح هل يطلق في لسان الشرع على غير ذلك) أي غير متعلق خطاب الشارع تخييرا كما هو مقتضى تحرير التفتازاني الكلام في ان المباح عن بعض المعتزلة ما انتفى الحرج في فعله وتركه وعندنا ما تعلق خطاب الشارع بذلك به (فلا حاصل له لانه ان أراد) بالشرع (الشارع فلا يعرف له) أي للشارع (اصطلاح في المباح أو) أراد به (أهل الاصطلاح الفقهي فلا خلاف برهانيا) بل هو حينئذ لفظي مبني على الاصطلاح (ويرادف المباح) بالمعنى الشرعي وهو ما تعلق به خطاب الله تعالى تخييرا بين الفعل وتركه على السواء (الجائز و يزيد) الجائز عليه في الاطلاق (باطلاقه) أي الجائز (على ما لا يمتنع شرعا) أي ما لا يحرم شرعا (ولو) كان ذلك (واجبا ومكروها) اي أو مكروها فيطلق على كل من المندوب والمباح بطريق أولى (وعقلا) أي وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام سواء كان (واجبا وراجحا أو قسيميه) أي الراجح وهما المرجوح والمساوي وهذا أعم من الاول مطلقا وبينه و بين الثاني عموم من وجه وعلى ما استوى شرعا أو عقلا في عدم الحرمة فعله وتركه وهذا أعم من الاول وأخص من الثاني مطلقا ومن الثالث من وجه اذا حمل ما استوى فيه الامران عقلا على الممكن الخاص الذي نسبة ماهيته الى الوجود والعدم سواء كما في عدم الاقتضاء ولعل المصنف لم يذكر هذا لان الجائز بهذا المعنى لم يرد في عرف الفقهاء كما ذكر الابهري وعلى ما يشك المجتهد فيه في الشرع أو في العقل باعتبار استواء الامرين فيه شرعا أو عقلا وعدم الامتناع شرعا أو عقلا وهذا معنى قول ابن الحاجب وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين قال الابهري وهو يشتمل على أربعة أقسام أحدها المشكوك فيه باعتبار استواء الامرين فيه شرعا في نظر المجتهد وهو ما تعارض فيه دليلان يقتضي كل منهما نقيض الآخر ولم يترجح أحدهما على الآخر في نظره فيتخير بين الحكمين على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فيقول الحكم فيه إما هذا أو ذاك والفرق بينه وبين الرابع ان الاستواء هنا في نظر المجتهد وهنالك في حكم الشارع والى هذا أشار الغزالي بقوله ليس هذا الوجه من الاباحة بشيء لان المباح ما دل دليل على اباحته لا دليلان متقابلان * ثانيها المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع الشرعي في نظر المجتهد وهو ما دل فيه دليل على حكم شرعي وامتنع عدمه ولم يظهر في نظر المجتهد امتناع عدمه فلم يجزم به فعدم امتناع نقيضه مشكوك فيه * ثالثها المشكوك فيه باعتبار استواء الامرين فيه عقلا في نفس المجتهد * رابعها المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع في نظر المجتهد على قياس ما ذكر في الشرعي اه مختصرا وكأن المصنف لم يذكر هذا لاندراجه فيما لا يمتنع شرعا وما لا يمتنع عقلا كما يظهر بالتأمل الصادق وقوله (كما يقال المشكوك على الموهوم) صحيح في حد ذاته لكن المناسبة في تشبيه ما تقدم به غير ظاهرة نعم أشار القاضي عضد الدين الى ما حاصله أن المشكوك فيه كما يقال على ما يستوي طرفاه عقلا أو شرعا في نفس المجتهد وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا في نفس المجتهد فهذه أربعة معان كذلك يقال الجائز عليها وهذا التشبيه ظاهر الوجه والله سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة نفى الكعبي المباح خلافا للجمهور لانه) أي المباح (ترك حرام) فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل (وتركه) أي الحرام (واجب ولو) كان تركه واجبا (مخيرا)

أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يقتصر في مرة الزيادة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشرط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظرا الى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الآمدي فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغيير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصري كما نقله عنه الامام وغيره وأما الامام فشرط في القبول مع قلناه أن لا يكون المسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له فانهما يتعارضان ونص

لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه تنزيها فيكون الواجب أحدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا (فاندفع) بقوله ولو مخيرا (منع تعين المباح للترك) للحرام (لجوازه) أى ترك الحرام (بواجب) لكنه قيل لا يجوز كونه واجبا مخيرا الا ان الواجب المخير واحد مبهم من أمور معينة وليس كذلك هنا فأجيب بأن المراد تعينها بالنوع كما فى خصال الكفارة وما به يحصل ترك الحرام متعين بالنوع لانه إما واجب أو مندوب أو مكروه أو مباح ودفع بأن تركها انما يحصل بالافعال وتعينها النوعى انما يحصل بتعين حقائقها وتميز كل منها عما عداه بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة ككونها واجبة أو مندوبة وأجيب بأن الشرع عين كل نوع من الفعل يتعلق بحكم والفقهاء دونوا تلك الانواع والتعبير عنها بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل بها على التفصيل (ويورد) على الكعبى انه (ليس تركه) أى الحرام (عين فعل المباح) غايته انه لا يحصل الا به (وأجاب) الكعبى (بأن) هذا لا يضرنا فان (ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب) وبه يتم دليلنا فيقال ترك الحرام الذى هو واجب مقدمة الواجب ومقدمة الواجب واجب (وأورد) على هذا الدليل (انه مصادمة الاجماع على انقسام الفعل اليه) أى المباح (وباقيها) أى أقسامه من الواجب والحرام والمكروه والمندوب فلا يسمع (فأجاب) الكعبى (بوجوب تأويله) أى الاجماع على انقسام الفعل الى هذه الاقسام بأنه منقسم اليها (باعتباره) أى الفعل (فى ذاته) أى مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام (لا بلاحظة ما يلزمه) أى الفعل من كونه يحصل به ترك حرام فيكون المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه مباحا و بالنظر الى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام واجبا وانما أولناه (لقطعية دليلنا) المذكور جمعا بينه وبين دليلنا بقدر الامكان لبقاء العمل بالاجماع والدليل المذكور على وجوب المباح اذ الاصل فى الادلة الاعمال لا الاهمال (ويتعين كونه) أى هذا (مراد القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به) قال المصنف فان قولهم يقتضى وجوب مباحات كثيرة تجر الى مثل قول الكعبى فيجب كون مرادهم ان تلك المقدمات مباحة فى ذاتها ولكن لزمها الوجوب لعارض التوصل الى الواجب بها (فالزم وجوب المعصية مخيرا) الكعبى على سبيل النقض الاجمالى لدليله بأن يقال لو صح ما ذكره بجميع مقدماته لزم كون المحرم اذا ترك بمحرم آخر كاللواطة اذا ترك بها الزنا واجبا لقيام ذلك الدليل فيه لان هذا المحرم يتحقق به ترك الحرام فيكون واجبا (فقد ذكر جوابه) وهو ما ذكره فى الزام خرق الاجماع من كونه فى نفسه معصية وانما لزمه خلاف ذلك فيكون واجبا حراما معا كالصلاة فى الارض المغصوبة كذا ذكر المصنف وايضاحه أنه يقول لا مانع من اتصاف الفعل بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما فى الصلاة فى الارض المغصوبة فيصير الحرام بالنظر الى ذاته واجبا بترك حرام آخر لغيره (وجواب الاخيرين) أى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ووجوب المعصية من قبل الجمهور (منع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب واقتصارهم) أى المتقدمين والمتأخرين منهم (عن آخرهم) على هذا الجواب (ينادى باتفاقه دفعه) أى قول الكعبى (الا النافى) كون ما لا يتم الواجب الا به واجبا (وليس) هذا هو (المذهب الحق) للفقهاء والمحدثين وغيرهم (ولا مخلص لاهله) حينئذ بل يكونون ملزمين بقوله بنفى المباح رأسا قال المصنف رحمه الله تعالى (وهو) أى جوابه (أقرب اليك منك ويكشاف منع أن كل مباح ترك حرام بل لا شىء منه) أى من المباح (اياه) أى ترك حرام (ولا يستلزمه) أى المباح ترك الحرام (القطع بأن الترك وهو كف النفس عن الفعل فرع خطوره) أى الفعل (و) فرع (داعية النفس له) أى للفعل (ويقطع باسكان سائر الجوارح وفعلها) أى الجوارح (لا عن داعية فعل معصية تركها) أى المعصية (بذلك) الاسكان والفعل بجوارح (وعند تحققها)

الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين فى البرهان وفصل بعضهم فقال ان كان راوى الزيادة واحدا والساكت عنها أيضا واحدا قبلت وان كان الساكت جماعة فلا واختار الابيارى شارح البرهان أن الراوى ان اشتهر بنقل الزيادات فى وقائع فلا تقبل روايته لانه متهم وان كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب واذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة فى التفصيل السابق (قوله فان زاد) يعنى أن الراوى الواحد اذا زاد فى الحديث مرة وحذف أخرى أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به فى المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر أبعد عن السهو الا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فنأخذ بالاقل فان تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله فى المحصول لان السهو فى نسيان ما سمع أكثر من اثبات ما لم يسمع (فرعان) أحدهما اذا سمع خبرا فأراد نقل بعضه

أى داعية فعل معصية (فالكف واجب ابتداء بنيته) أى وجوبه (ماقام باطلاقه الدليل) قال المصنف نخرج ترك المعصية بفعل المعصية فلا يكون ممتثلا لترك الاولى بذلك فيلتزم أنه لا يحصل له ثواب الترك غير أنه لا يعاقب عليها لعدم الفعل وتمام صدر الجواب باللفظ المذكور تحسينا من ذهول الكل عن هذا الجواب مع أنهم أئمة متقنون ولكن الله تعالى هو خالق العلم وحاصل الجواب أن قوله كل مباح ترك حرام ممنوع للقطع بفعل مباحات لا تحصى من غير خطور معصية يراد بفعل تلك المباحات تركها ولاشك أن الترك الذى هو الفعل الاختيارى لا يتصور الا بخطور المتروك وداعية النفس الى فعله فحينئذ يتحقق الترك فثبت المباح مجردا عن كونه تركا للشئ فبطل دليله على ذلك ولله الحمد اه ثم كون مذهب الكعبى انكار المباح رأسا كما ذكر المصنف هو مانقله كثير كامام الحرمين وابن برهان والآمدى وقيل بل ذهب الى أن المباح مأمور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب وهو المنقول عنه لآخرين كالقاضى والغزالى وهو غريب ۞ (مسئلة قيل المباح جنس الواجب) لان المباح ما أذن فى فعله وهذا جزء حقيقة الوجوب لاختصاص الواجب بقيد زائد وهو لا فى تركه ولا معنى للجنس الا كونه تمام الجزء المشترك (وهو) أى هذا القول (غلط بل المباح (قسيمه) أى الواجب (مندرج معه) أى الواجب (تحت جنسهما اطلاق الفعل لمباينته) أى المباح للواجب (بفصلها اطلاق الترك) لان الواجب غير مطلق الترك (وتقدم فى) مسئلة لاشك فى تبادر كون الصيغة فى الاباحة والندب مجازا فى بحث (الامر ما يرشد اليه) أى كونه مباينا فليستذكر بالمراجعة ۞ (تقسيم للحنفية الحكم إما رخصة وهو) أى الرخصة (ما) أى حكم (شرع تخفيفا لحكم) آخر (مع اعتبار دليله) أى الحكم الآخر (قائم الحكم) أى باقيا العمل به (لعذر خوف) تلف (النفس أو العضو) ولو أعلمنا إذا لم يعتبر ذلك خرجت العزيمة لانها لم تشرع تخفيفا لحكم آخر بل شرعت ابتداء لا بناء على عارض كما سيأتى ومنها خصال الكفارة المرتبة والتيمم عند فقد الماء كما هو ظاهر بقليل تأمل (كاجراء المكره بذلك) أى بما يحصل بخوفه على نفسه أو عضوه (كلمة الكفر) على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان (وجنايته) أى المحرم المكره بذلك (على احرامه) ولم أقف على تفرقة بين أن يكون احرام حج أو عمرة فلعله على اطلاقه ولا على صريح فى ان المراد بها جناية موجبة للفساد أو الدم فقط أو لاعم منهما ومن الصدقة الا ما عساه يفهم مما فى شرح لاصول فخر الاسلام يريد جناية ثبتت بدليل قطعى اه ويخال من اقتصار بعضهم على تعليل الترخص فى الاقدام على الجناية بأن فيه انجبار حق الله تعالى بالدم أن المراد الجناية التى توجب الدم لا الصدقة ويدفع بأنه اذا ثبت الترخص فى الجناية التى توجب الدم ففى التى توجب الصدقة بطريق أولى ثم لا يخفى أن ما فى الشرح المذكور أولى (ورمضان) أى وجناية الصائم فى رمضان صحيحا مقيما مكرها بذلك على جنايته على صومه بالافساد (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والصلاة) المفروضة اذا أمر ونهى وصلى (وتناول المضطر مال الغير وهو) أى هذا النوع من الرخصة (أحق نوعيها) أى أولاهما حقيقة باسم الرخصة لقيام دليل العزيمة فيه وقيام حكمه من غير دليل دال على تراخيه عنه وحينئذ (فالعزيمة أولى ولو مات بسببها) أى العزيمة كما فى هذه الامور أما قيام دليل العزيمة فى استمرار الايمان وعدم تراخى حكمه وهو وجوبه عنه فظاهر فان دليل وجوب الايمان قطعى لا يتصور تراخى حكمه عنه عقلا ولا شرعا فيقوم حكمه وهو وجوبه بقيام دليله ويدوم بدوامه وانما رخص الشارع له فى اجراء تلك الكلمة على لسانه فى تلك الحالة لان بالامتناع من اجرائها والصبر على القتل يفوت حقه صورة بتخريب بدنه ومعنى بزهوق روحه وحق الله لا يفوت معنى لكون قلبه مطمئنا بالايمان وهو الركن الاصلى فيه وانما كانت العزيمة أولى وان لزم من المحافظة عليها القتل لما فيها من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حقه صورة

وحذف البعض فان لم يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم جاز الحذف كما قاله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدى انه لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقا به بأن وقع غاية أو سببا أو شرطا فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم ونقل امام الحرمين فى البرهان عن الشافعى كلاما صريحا فى منع القسم الثانى وظاهرا فى جواز الاول الثانى اختلفوا فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختار الآمدى وابن الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الآمدى عن الشافعى وقال فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى لان الراوى لم ينقلها خبرا والقرآن لا يثبت الا بالتواتر وخالف أبو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات

ومعنى

ومعنى فكان جهادا فى سبيل الله لاعلاء كلمة الله فكان شهيدا كما فى الجهاد مع الكفار ثم مما يدل على هذه الجملة ماروى اسحق بن راهويه وعبد الرزاق وأبو نعيم والحاكم والبيهقى باسناد صحيح من طريق أبى عبيدة بن محمد بن عمار عن ابيه قال أخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب النبى صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير فلما أتى النبى صلى الله عليه وسلم قال ماوراءك قال شر يارسول الله ماتركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال فكيف تجد قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد وقال ابن عبد البر أجمع أهل التفسير على أن قوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان نزلت فى عمار وماروى ابن أبى شيبة عن الحسن مرسلا ان عيونا لمسيلمة أخذوا رجلين من المسلمين فأتوه بهما فقال لاحدهما أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أتشهد أنى رسول الله فأهوى الى أذنيه فقال إنى أصم فأعاد عليه فقال مثله فأمر به فقتل وقال للآخر أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أتشهد أنى رسول الله قال نعم فأرسله فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هلكت قال وماشأنك فأخبره بقصته وقصة صاحبه فقال أما صاحبك فمضى على ايمانه وأما أنت فأخذت بالرخصة وأما قيام دليل العزيمة فى الباقى وهو المحافظة على الاحرام والصيام الى اتمامهما ثم ماشرعا عن الجناية الثابتة بدليل قطعى على الاحرام وعلى الصيام بما يوجب الافساد والقيام بفرضية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وأداء الصلاة المكتوبة فى وقتها والكف عن تناول مال الغير على سبيل العدوان وعدم تراخى أحكام هذه عن أدلتها من الكتاب والسنة والاجماع فمعروف فى مظانه وانما رخص الشارع للمحرم والصائم المذكورين الاقدام على الجناية المذكورة وللخائف على نفسه التلف بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر وصلاته المكتوبة فى وقتها فى ترك ذلك وللمضطر فى تناول مال الغير لان فى الاقدام على الجناية فى الاولين وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والصلاة فى الوقت والكف عن تناول مال الغير فوات حقهم صورة ومعنى وحق الله لايفوت معنى مع انجباره فى الاحرام بالقضاء والدم أو بالدم أو الصدقة وفى الصيام والصلاة بالقضاء وفى تناول مال الغير بالضمان وانما كانت العزيمة فى هذه الامور أولى وان لزم منها القتل أما فى العبادات فلبذل نفسه لله لاقامة حق الله واظهار الصلابة فى الدين واعزازه وأما فيما فيه حق العباد فقياسا على العبادات لما فيه أيضا من اظهار القوة فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى هذا وفى مبسوط خواهر زاده الاصل فى تخريج هذه المسائل أن ماحرمه النص حالة الاختيار ثم أبيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز أن يرد الشرع باباحته كأكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر واباحة الفطر فى رمضان للمسافر والمريض اذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان آثما لانه أتلف نفسه لا لاعزاز دين الله اذ ليس فى التورع عن المباح اعزاز دين الله ومن أتلف نفسه لا لاعزاز دين الله كان آثما وماحرمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار وهو ليس مما يجوز أن يرد الشرع باباحته كالكفر بالله ومظالم العباد اذا امتنع فقتل كان مأجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب المحرم وكذا ماثبت حرمته بالنص ولم يرد نص باباحته حالة الضرورة كالاكراه على ترك الصلاة فى الوقت وعلى الفطر فى رمضان للمقيم الصحيح اذا امتنع عن ذلك فقتل كان مأجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله وقتل الصيد للمحرم كذلك (أو) ماشرع تخفيفا لحكم آخر مع اعتبار دليله (متراخيا) حكمه (عن محلها) أى الرخصة (كفطر المسافر) والمريض فى رمضان فان دليل وجوب الصوم كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قائم لكن تراخى حكمه عن محل الرخصة وهو السفر والمرض بقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة) فى هذا النوع (أولى ممن لم يستضر) به نظرا الى قيام السبب وهو محمل مافى الصحيحين عن أنس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر

قال

﴿الكتاب الثالث فى الاجماع﴾

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور وفيه ثلاثة أبواب

* الباب الاول فى بيان كونه حجة وفيه مسائل

* الاولى قيل محال كاجتماع الناس فى وقت واحد على مأكول واحد وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا أو رجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لايتعذر فى أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين) أقول الاجماع يطلق فى اللغة على العزم قال الله تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم أى اعزموا وعلى الاتفاق يقال أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه مأخوذا مما حكاه أبو على الفارسى فى الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أبقل المكان وأثمر أى صار ذا بقل وثمر وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور فقوله

أفلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و يوضحه ما في صحيح مسلم عن حمزة الاسلمي أنه قال يا رسول الله أجد بي قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح فقال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه وصام هو في السفر أيضا كما في الصحيحين فضلا عن ذلك فظهر أنه لا أن معنى الرخصة لم يتمحض في العسر بل في العزيمة معناها أيضا وهو موافقة الداعين ولتوطن النفس على صوم أيام رمضان وكل ما وطنت عليه النفس خف أمره عليها فكان في تمحض معنى الرخصة في الفطر ترددا إذ لم يستضر به فإذا استضر تمحض حينئذ في الفطر معنى الرخصة (فاوماتيها) أي بالعزيمة (أثم) لقتله نفسه بلا مبيح ويشهد له ما في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس قد صام فقال أولئك العصاة فإنه محمول على انهم استضروا به بدليل ما في لفظ له فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم (والعزيمة ذلك الحكم) المعبر عنه بقوله تخفيفا لحكم (فيفيد) ذلك الحكم (بمقابلة رخصة وقد لا يتقيد بمقابلة رخصة (فيقال ما) أي حكم (شرع ابتداء غير متعلق بالعوارض) أي غير مبني على أعذار العباد وهو إيضاح لابتدائية شرعية الحكم فخرجت الرخصة وعمت العزيمة ما كان هكذا مما كان في مقابلة رخصة أولا في مقابلتها (وتعرف الرخصة بما تغير من عسر إلى يسر من الاحكام) وهو ايضاح لما تغير للعلم من السياق ان المراد حكم تغير الخ (وقسم كل) من العزيمة والرخصة بهذين المعنيين (أربعة) من الاقسام فقسمت (العزيمة إلى فرض ما) أي حكم (قطع بلزومه) مأخوذ (من فرض قطع وواجب ما) أي حكم (ظن) لزومه سمي واجبا (لسقوط) أي وقوع (لزومه على المكلف) جبرا (بلا علم) له بثبوته العلم القطعي فهو يحمله بدون اختياره لعدم علمه بلزومه له قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا يحمله باختياره وشرح صدره فهو مأخوذ (من وجب سقط والشافعية) بل الجمهور الفرض والواجب اسمان (مترادفان) لفعل مطلوب طلبا جازما (ولا ينكرون) أي الشافعية بل الجمهور (انقسام ملازم) فعله الذي هو معنى طلبه طلبا جازما (إلى قطعي) أي ثابت بدليل قطعي دلالة وسندا (وظني) أي ثابت بدليل ظني دلالة وسندا أو دلالة لا اسنادا أو بالقلب (ولا) ينكرون (اختلاف حالهما) اى القطعي والظني من حيث الاكفار وعدمه وغير ذلك وانما النزاع في أن الاسمين هل هما لمعنى واحد في ذاته تتفاوت افراده في بعض الاحكام بالنظر إلى طريق ثبوته او كل منهما لفرد من ذلك المعنى باعتبار في طريق ثبوته حتى ان النزاع انما يكون في مجرد اختصاص كل منهما باسم من ذينك الاسمين وان تسميته به حقيقة اصطلاحية دون الآخر فذهب الجمهور إلى الاول والحنفية إلى الثاني (فهو) نزاع (لفظي) كما نص عليه غير واحد من المحققين (غير أن إفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع) لموضوع المسألة (الحكم) عليه فانك حينئذ تضع الفرض موضوع مسألة لتحكم عليه بما يناسبه وتضع الواجب كذلك بخلاف ما اذا لم يكن الاسم واحدا بمعنيين قاله المصنف أي فانك تضع أحد القسمين معبرا عنه باسمه الذي خصه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعا أو ظنا من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد به القسم الذي طريق ثبوته قطعي أو ظني لدلالة لفظه على ذلك بخلاف ما اذا كان كلا الاسمين للقسمين فان في بعض الاحكام على كل منهما يحتاج إلى نصب قرينة على أن المراد بذلك الاسم قسم معين منهما (والى سنة الطريقة الدينية منه صلى الله عليه وسلم أو) الخلفاء (الراشدين أو بعضهم) التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فخرج الفرض والواجب وانما لم يفصح عن هذا العلم به مما تقدم ومما يدل على أن السنة مقولة على هذا المعنى ما في الحديث الذي أخرجه

اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الاجماع وقوله أهل الحل والعقد أي المجتهدين فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع وقوله من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع أيضا كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب أبو اسحق الاسفرايني وجماعة الى أن اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدي هذا الخلاف في آخر الاجماع واختار التوقف وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب والعقليات كحدوث العالم والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالأولان لا نزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها

أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وحسنه وصححه فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كما ذكر البيهقي وغيره لما صحح أحمد وابن حبان والحاكم من حديث سفينة الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا وفي رواية الخلافة في أمتي وفي لفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك أو قال ملكه من يشاء واحتج به أحمد وغيره على خلافتهم (وينقسم مطلقها) أي السنة (الى سنة هدى) وهي ما يكون اقامتها تكميلا للدين (تاركها) بلا عذر على سبيل الاصرار (مضلل ملوم كالاذان) للمكتوبات كما هو قول كثير من المشايخ والا فقد ذهب صاحب البدائع الى وجوبه ومال اليه شيخنا المصنف لمواظبته صلى الله عليه وسلم عليه من غير ترك أصلا وهو قوي (والجماعة) لها ويشهد له ما عن ابن مسعود رضي الله عنه من سره أن يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله تعالى شرع لنبيكم صلى الله عليه وسلم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وفي رواية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى وان من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه رواه مسلم واصحاب السنن (وانما يقاتل المجمعون على تركها) أي سنة الهدى كما قال محمد في أهل مصر تركوا الاذان والاقامة أمروا بهما فان أبوا قوتلوا بالسلاح (للاستخفاف) لان ما كان من أعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ذكره في المبسوط ومن هنا قيل لا يكون قوله قوتلوا دليلا على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه ويشكل على هذا قوله ولو تركه واحد ضربته وحبسته بل وما في شرح مختصر الكرخي عنه انه قال لو ترك أهل كورة سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته لان السنة لا يضرب ولا يحبس عليها الا أن يحمل على ما اذا كان مصرا على الترك من غير عذر فانه استخفاف كما في الجماعة المصرين عليه من غير عذر وهو متعين للقطع بأن لا ملام على ترك بعض السنن بعذر السفر والمرض (وقول الشافعي مطلقها) أي السنة من الصحابي على ما في الام أو من المتكلم على لسان الشرع كما ذكر السبكي (ينصرف اليه) أي الى مسنونه (عليه السلام) وعزاه من الراوي صاحب الكشف وغيره الى أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وجمهور أصحاب الحديث وبه أخذ صاحب الميزان (صحيح في عرف الآن والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي) صحابيا كان أو غيره (السنة أو من السنة وكانوا) أي السلف (يطلقونها) أي السنة (على ما ذكرنا) أي سنته صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين ولا سيما العمرين ففي صحيح مسلم وغيره عن علي رضي الله عنه في قصة جلد الوليد بن عقبة من شرب الخمر لما أمر الجلاد بالامساك على الاربعين جلد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب الي وقال مالك قال عمر بن عبد العزيز سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الامر من بعده سننا الاخذ بها اعتصام بكتاب الله وقوة على دين الله ليس لاحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر في أمر خالفها من اهتدى بها فهو مهتد ومن استنصر بها فهو منصور ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا ووقع ذلك في مديح الشعراء فقال الفرزدق في هشام بن عبد الملك

فجاء بسنة العمرين فيها * شفاء الصدور من السقام

وفي سليمان بن عبد الملك

إنا لنرجو أن تعيد لنا * سنن الخلائف من بني فهر
عثمان اذ ظلموه وانتهكوا * دمه صبيحة ليلة النحر
ودعامة الدين التي اعتدلت * عمرا وصاحبه ابا بكر

شقاق ولم يعتدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدي وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه * الثاني أن هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد

وكيف لا وقد ثبت اطلاق السنة منه صلى الله عليه وسلم على ما سنوه كما روينا آنفا فلا جرم ان قال الكرخى والقاضى أبو زيد والسرخسى وفخر الاسلام ومتابعوهم والصيرفى لا يجب حمله على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكى الداودى فى شرح مختصر المزنى أن الشافعى كان يرى فى القديم أن ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابى أو التابعى ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون سنة البلد اه لكن قال الاسنوى الصحيح الاول أرجح لكونه منصوصا عليه فى القديم والجديد معا وقال شيخ شيوخنا الحافظ زين الدين العراقى والاصح فى مسئلة التابعى كما قال النووى فى شرح المهذب أنه موقوف فان قوله من السنة كثيرا ما يعبر به عن سنة الخلفاء الراشدين ويترجح ذلك اذا قاله التابعى بخلاف ما اذا قاله الصحابى فان الظاهر ان مراده سنة النبى صلى الله عليه وسلم اه بل جزم البيهقى بنفى الخلاف فيه بين أهل النقل والحاكم فقال فى مستدركه أجمعوا على أن قول الصحابى من السنة كذا حديث مسند وابن عبد البر وقال أيضا اذا قالها غير الصحابى فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين وهذا منهم محمول على عدم اطلاعهم على الخلاف واحتج الاولون بأنه عليه الصلاة والسلام هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فاضافة مطلقها اليه حقيقة والى غيره مجاز لاقتدائه فيها بسنته فيحمل على الحقيقة عند الاطلاق وقد روى البخارى من حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه فى قصته مع الحجاج حين قال له ان كنت تريد السنة فهجر بالصلاة قال ابن شهاب قلت لسالم أفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهل يعنون بذلك الا سنته فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة أنهم اذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك الا سنة النبى صلى الله عليه وسلم وما ذكر من الحديث واطلاقها على سنتهم لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز الاطلاق عليها وانما نمنع فهم سنة غيره من اطلاقها ذكره فى المعتمد والميزان وبهذا يندفع ما لو قيل اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بسنته لقيام الدليل على تقييده بسنته كما ذكرنا والله سبحانه أعلم (والى) سنن (زائدة كما فى أكله وقعوده ولبسه) صلى الله عليه وسلم قالوا أخذها حسن وتركها لا بأس به أى لا يتعلق به كراهة ولا اساءة (والى نفل) وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن لنا لا علينا (يثاب على فعله) لانه عبادة وأداء العبادة سبب لنيل الثواب (فقط) أى ولا يعاقب ولا يعاتب على تركه لعدم الفرضية والوجوب والسنية ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث يوجد فيه هذا الحكم مع أنه لو أداه يقع فرضا لمنع أنه لا يعاقب على الترك أصلا غايته الامر انه لا يلام على التأخير والفرق بينهما واضح (ومنه) أى النفل الركعتان (الاخريان) من الرباعية (للمسافر) لانه يثاب على فعلهما ولا يعاقب ولا يعاتب على تركهما (فلم ينوبا عن سنة الظهر) على الصحيح لان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم بتحريمة مبتدأة وان لم يحتج الى قصد السنة فى وقوعها سنة على ما هو المختار ثم عطف على الاخريان (وما تعلق به دليل ندب يخصه وهو المستحب والمندوب) كالركعتين والاربع قبل العصر والستة بعد المغرب (وثبوت التخيير فى ابتداء الفعل) النفل بين التلبس به وعدم التلبس به (لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره) أى التخيير (بعده) أى الشروع فيه (كما قال الشافعى) واذا لم يستلزمه (فجاز الاختلاف) بين ثبوت التخيير قبل الشروع وبين ابتداء الفعل فى أنه لا يلزمه الشروع ويلزمه الاتمام اذا شرع (غير أنه) أى الاختلاف بينهما فى ذلك (يتوقف على دليل) يعين هذا الجائز واقعا وقد وجد (وهو النهى عن ابطال العمل) الثابت بنص القرآن والقياس على الحج النفل (فوجب الاتمام فلزم القضاء بالافساد ولرخصة) أى وقسمت (لما ذكر) أى الى قسمين أحدهما أتم فى معنى الرخصة والآخر مقابله كما تقدم أول التقسيم (و) الى (ما وضع عنا من إصر) أى حكم مغلظ شاق (كان على من قبلنا) من بعض الامم (فلم يشرع عندنا) أى فى ملتنا أصلا تكريما لنبينا صلى الله عليه وسلم ورحمة لنا

لسكوته بعض الامة وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم ثم الصواب انعقاد الاجماع فى الصورة التى ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمته بالعصمة كما سيأتى فى الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة * الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن فى العصر غيره فان الامام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدى وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده فى الاخذ بالثانى نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه * واعلم أن البحث فى الاجماع يقع فى ثلاثة أمور فى حجيته وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب

(كقرض موضع النجاسة) من الثوب والجلد (وأداء الربع فى الزكاة) أى جعل ربع المال مقدار زكاته واشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وبت القضاء بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلاة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العتمة فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا (و) الى (..) أى حكم (سقط أى لم يجب) أى لم يثبت (مع العذر مع شرعيته فى الجملة، ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط (وهذان) القسمان للرخصة (باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة) سواء كان بطريق الحقيقة أو المجاز لصحة اطلاقها عليهما مجازا باعتبار الصورة أما الاول فلسقوط ذلك فى حقنا توسعة وتخفيفا بعد ثبوته فى حق من قبلنا اذا قابلنا انفسنا بهم وأما الثانى فلسقوطه فى محل العذر مع شرعيته فى الجملة ومن ثمه كانت المجازية فى الاول أتم (لا) انهما قسمان للرخصة باعتبار (حقيقتها) وهى ما استبيح مع قيام الدليل المحرم لانتفائها فيهما فهذا التقسيم انما يخرج لقسمين الاولين لا غير بخلاف التقسيم الحقيقى للعزيمة فانه يخرج الاربعة ثم مثل هذا الاخير بقوله (كالقصر) للصلاة الرباعية للمسافر (لايجاب السبب) الموجب لها (الاربع فى غير المسافر وركعتين فيه) أى المسافر (بحديث عائشة) فى الصحيحين حيث قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر (وسقوط حرمة الخمر والميتة للمضطر) أى شرب الخمر وأكل الميتة لمخافة الهلاك على نفسه من العطش والجوع (والمكره) على شرب الخمر وأكل الميتة بالقتل فحرمتهما ساقطة مع عذر الاضطرار ثابتة عند عدمه وهذا الصحيح والمنصوص على ما هو ظاهر الرواية من سقوط الحرمة فى هذه الحالة (للاستثناء) أى لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم اذ الاستثناء من الحظر اباحة (فتجب الرخصة) التى هى الشرب والاكل كما يجب شرب الماء وأكل الخبز لدفع الهلاك (ولو مات للعزيمة) أى للامتناع عنهما (أثم) كما لو امتنع من شرب الماء وأكل الخبز حتى مات لالقائه بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ لكن هذا اذا علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل ذكره الاسبيجابى ولا يحنث ان كان مضطرا اذا حلف لا يأكل الحرام وذهب كثير منهم أبو يوسف فى رواية ان الحرمة لا ترتفع وانما رفع اثمها كما فى الاكراه على الكفر فلا يأثم بالامتناع ويحنث فى الحلف المذكور وعلى هذا فلا يصح أن يكون هذا من مثل هذا القسم بل يكون من مثل القسم الاول قالوا لقوله تعالى فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم أى يغفر له ما أكل مما حرم عليه حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لا أنه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده وأجيب بأن اطلاق ذكر المغفرة مع الاباحة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية ذلك هذا وأورد لو كان المكره ان كان مضطرا لم يكن لذكره فائدة وان لم يكن مضطرا لم يدخل فى الا ما اضطررتم اليه وأجيب بان كل مكره بما فيه الجاء على ما هو المراد هنا مضطر من غير عكس الا أن الاضطرار نوعان ما يكون من جهة الشرع وما يكون من جهة العبد وهذا هو الذى يسمى بالاكراه عرفا ويستبد بنوع من الاحكام فيكون فى ذكره اشارة الى النوعين جميعا والى أنهما فى هذا الحكم سواء (ومنه) أى هذا القسم الاخير من الرخصة (سقوط غسل الرجلين) الذى كان العزيمة حيث لا خف (مع الخف) فى مدة المسح لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليها بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجلين ولو لم يسر اليهما لما وجب ذلك كما لو نزعه قبل الحدث فظهر ان غسل الرجلين فى هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون أول حدث بعد اللبس

مشتملا على ثلاثة أبواب لبيان الامور الثلاثة وبدء بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعنى ان بعضهم ذهب الى أن الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم فى وقت واحد على مأكول واحد وجوابه ان دواعى الناس مختلفة ثمة أى فى المأكول لاختلافهم فى الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أى ذهب بعضهم الى أن الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذر أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا

طار يا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وظهر أن الشرع أخرج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم (وقولهم) أى جماعة من الحنفية فى هذه المسئلة (الاخذ بالعزيمة) وهو غسل الرجل (أولى) من الاخذ بالرخصة فيها (معناه اماطة) أى ازالة (سبب الرخصة بالنزع) للخف ليغسلهما أولى من عدمها ليمسح على الخف هذا وذكر الزيلعى شارح الكنز أن كون المسح على الخف من هذا النوع سهو فان من شان هذا النوع أن لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكن الغسل فى الرجل مشروع وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض فى الماء ودخل فى الخف حتى انغسل أكثر رجليه ذكره فى عامة الكتب وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف أجزأه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة وتعقبه شيخنا المصنف بأن مبنى هذه التخطئة على صحة هذا الفرع وهو منقول فى الفتاوى الظهيرية لكن فى صحته تطرقا فان كلمتهم متفقة على أن الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضى أن غسل الرجل فى الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر الخف فى أنه لم يزل به الحدث لانه فى غير محله فلا تجوز الصلاة لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لولم تجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كالوترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ونزه فى الظهيرية بلا فرق لو أدخل يده تحت الجرموقين فمسح فوق الخفين وذكر فيها أنه لم يجز وليس الا لانه فى غير محل الحدث والاوجه فى ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بهما لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل اه قلت على ان الحكم للفرع المذكور ليس فى عامة الكتب بل فى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ووافقه ما فى المجتبى وعن أبى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة ولاريب فى اتجاه هذا ان شاء الله تعالى كما ذكر المصنف الا ان قوله والاوجه الخ يفيد عشية القول بعدم وجوب غسل الرجل اذا انقضت المدة وهو غير محدث والذى يظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له أنه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما أو انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع أو انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وحينئذ فيحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ للاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله فى حدث طارئ بعده فليتأمل (والسلم) وهو بيع آجل بعاجل (سقط اشتراط ملك المبيع) فيه مع الاجماع على اشتراطه فيما عداه من البياعات وقوله صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك قال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم لترخيصه فيه كما دل عليه حديث ابن عباس المتفق عليه قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال من أسلف فى تمر فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم تيسيرا وتخفيفا لانه بيع المفاليس فكان ترخصه مجازا لا حقيقة لان السبب المحرم قد انعدم فى حقه شرعا (فلو لم يبع سلما وتلف جوعا) أى حتى انه لو امتنع عن قبول السلم عند الجوع حتى مات (أثم) كما ذكره صدر الاسلام وغيره (واكتفى بالعجز التقديرى عن المبيع) وهو أن يكون المسلم فيه فى ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بأرخص الثمنين فاقدامه عليه دليل على أنه مصروف الى حاجته والاعجز عقلا عن الاقدام عليه (فلم يشترط عدم القدرة عليه) أى العجز الحقيقى وهو أن لا يكون فى ملكه حقيقة (واقتصر الشافعية على أن ما شرع من الاحكام

وبالجواز نفاه واحد منهم بأن يكون أسيرا أو محبوسا فى مطمورة أو منقطعا فى جبل ولا يجوز أن يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين وأما الثانى فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام أحمد رضى الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه لا يتعذر فى أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فى موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا الى معرفته الا فى زمان الصحابة وعلل بما قلناه نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح عند الامام والآمدى وغيرهما انه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتج بالاجماع

لعذر مع قيام المحرم لولا العذر رخصة) فما شرع من الاحكام أى لفعل كأكل الميتة أو لترك كترك الصوم للمسافر جنس متناول للمطلوب وغيره ولعذر أى مايطرأ فى حق المكلف من أمر مناسب للتسهيل عليه مخرج لما ليس كذلك من الاحكام المشروعة كوجوب الصلاة والزكاة والخصال المرتبة فى الكفارة ومع قيام المحرم أى بقاء الدليل الدال على حرمة ذلك الفعل أو الترك معمولا به أى مثبتا لحرمته حتى فى حق المكلف أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا لقدم كما نبه عليه التفتازانى مخرج لما نسخ تحريمه لانه لاقيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وماخص من دليل المحرم لان التخصيص ليس مانعا فى حقه بل التخصيص بيان أن الدليل لم يتناوله (والا) أى وان لم يكن الحكم المشروع هكذا (فعزيمة ومقتضاه) أى هذا الاقتصار (انتفاء التعلق) أى تعلق الحكم الذى هو التحريم (بقائم العذر) لعدم اثبات المحرم الحرمة فى حقه (ويقتضى امتناع صبر المكره على الكلمة) أى على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالقتل (لحرمة قتل النفس بلا مبيح) ويؤيده قول الابهرى فى قول القاضى عضد الدين دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ فى حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة فى حقه فهو الرخصة اه يدل على ان المكلف ان لم يبق مكلفا عند طرو العذر لا تثبت رخصة فى حقه لان الرخصة انما تكون فى الاحكام الاقتضائية والتخييرية والتكليف شرط لها فعلى هذا لا يكون عدم تحريم مثل اجراء المكره كلمة الشرك على لسانه وافطاره فى رمضان واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام رخصة لان الاكراه الملجئ يمنع التكليف اه ثم قد يقال تعريف الرخصة المذكور وهو للآمدى وابن الحاجب لكن بلا ذكر من الاحكام غير جامع لانه ان صدق على الرخصة الواجبة كأكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور عند الشافعية لا يصدق على الرخصة المندوبة كقصر الرباعية للمسافر ثلاثة أيام ولا على الرخصة المباحة كالسلم والاجارة فالاولى قول المنهاج الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة والا فعزيمة وجمع الجوامع والحكم الشرعى ان تغير الى سهولة لعذر فرخصة والا فعزيمة ثم تقسيم الحكم اليهما طريق الحاصل والمنهاج وغيرهما ونحوه كلام الامام الرازى فى انهما من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم هذا وبعضهم كالبيضاوى على دخول الاحكام الخمسة فى العزيمة وبعضهم كالامام الرازى الا المحرم وخصها القرافى بالواجب والمندوب وقال ولا يمكن ان يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه والغزالى فى المستصفى والآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر الكبير بالواجب لا غير قال التفتازانى وهو مخالف لاصطلاح الجمهور ثم الآمدى وصاحب البديع على انهما من أحكام الوضع وظاهر انهما من أحكام الاقتضاء والتخيير وقيل للشارع فى الرخص حكمان كونها وجوبا أوندبا أو اباحة وهو من أحكام الاقتضاء والتخيير وكونها مسببة عن عذر طارئ فى حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو من أحكام الوضع لانه حكم بالسببية ولا بدع فى جواز اجتماعهما فى شئ واحد من جهتين فان ايجاب الجلد للزانى من أحكام الاقتضاء من وجه وهو ظاهر ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا وعليه مشى الابهرى والله سبحانه أعلم ﴿(تتمة) لهذا الفصل الصحة ترتب المقصود من الفعل عليه أى على الفعل (ففى المعاملات الحل والملك) لانهما المقصودان منها فترتبهما عليها صحتها (وفى العبادات المتكلمون) قالوا هى (موافقة الامر) أى أمر الشارع وقوله (فعله) أى المأمور به (١) بالجر حال كونه (مستجمعا ما يتوقف عليه) بدل منه اذ موافقة الفعل لامر الشرع هى المقصود من طلبه الذى هو الامر عند المتكلمين (وهو) أى فعله مستجمعا ما يتوقف عليه (معنى الاجزاء والفقهاء) قالوا (هى) أى الصحة والاجزاء فى العبادات (اندفاع وجوب القضاء) لانه المقصود فيها فالخلاف فى نفس الامر المقصود منها كما استحسنه القاضى عضد الدين لا فى نفس القضاء (ففيه) أى الحكم الذى هو الصحة

العصابة وهو رواية لاحمد قال ﴿(الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على كل واحد والا لما ذكر المخالفة قيل الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضى جواز الاستثناء قيل السبيل دليل المجمعين قلنا حمله على الاجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة قيل يترك الاتباع رأسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم فى فعل المباح قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام قيل المجمعون أثبتوا بالدليل قلنا خص النص فيه قيل كل المؤمنين الموجودون

(١) بالجر الى قوله بدل منه كذا فى النسخ وحرر هذا الاعراب كتبه مصححه

عند الفقهاء (زيادة قيد) عليه عند المتكلمين فان حاصله انها موافقة الامر على وجه يندفع به القضاء ثم هذه العبارة أحسن من قولهم كون الفعل مسقطا للقضاء لما في تلك من (١) المشاحة اللفظية بان القضاء لم يجب فكيف يسقط وأحسن من قول العضد انها دفع وجوبه لان الصحة صفة الفعل والدفع صفة المكلف فغير المصنف هذا ليطابق الحد وهو اندفاع وجوب القضاء (فصلاة ظان الطهارة مع عدمها) أى الطهارة في نفس الامر (صحيحة ومجزئة على الاول) أى قول المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه (لا الثاني) أى قول الفقهاء لعدم سقوط القضاء لها (والاتفاق على القضاء عند ظهوره) أى عدم الطهارة (غير ان الاجزاء لا يوصف به و بعدمه الا ما يحتملهما) أى الاجزاء بان يقع على وجه معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة وعدمه بان يقع على وجه غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه (من العبادات) كالصلاة والصوم والحج (بخلاف المعرفة) لله تعالى لانها لا تحتملهما فانه ان عرفه تعالى بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية لان الفرض انه ما عرفه بل الواقع جهل لا معرفة (وقيل يوصف بهما) أى بالاجزاء وعدمه ما ليس بعبادة أيضا مما يحتمل ان يقع على وجهين وهو (رد الوديعة على المالك) حال كونه (محجورا) لسفه أو جنون (وغير محجور) فيوصف الاول بالاجزاء والثاني بعدمه (ودفع) والدافع الاسنوى (بانه) أى ردها الى المحجور عليه (ليس تسليما المستحق التسليم) بخلاف ردها الى غير المحجور فلا يكون من مثل ما يقع على وجهين بل من مثل ما لا يقع الا على جهة واحدة فيذكر منه كما وقع في المحصول والتحصيل والمنهاج ويظهر ان الدفع الى المالك المحجور ليس ردا غير مجز فيكون الرد على المالك من حيث هو مما يحتمل وقوعه مجزيا وغير مجز فالوجه حذفه من مثل ما لا يقع الا على وجه واحد كما حذفه في الحاصل (ثم قيل مقتضى) كلام (الفقهاء) ان الاجزاء (لا يختص بالواجب ففي حديث الاضحية) عن أبي بردة بن نيار انه ذبح شاة قبل الصلاة فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تجزى عنك قال عندي جذعة من المعز فقال النبي صلى الله عليه وسلم (تجزى الى آخره) أى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك رواه أبو حنيفة وهو بمعناه في الصحيحين وغيرهما ثم هذا بناء على أن الاضحية سنة كما هو قول الجمهور منهم أصحاب هذا القول (ونظر فيه برواية الدارقطني) مرفوعا باسناد صحيح على ما قال (لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن على وجوبها) أى أم القرآن في الصلاة فان الاستدلال بها على الوجوب دليل على أن الاجزاء خاص به والا لم يلزم الوجوب وهو ظاهر (وقالوا هو) أى هذا الحديث بهذا اللفظ في الدلالة على وجوبها (أدل من الصحيحين) أى من لفظهما على وجوبها وهو لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب بناء على ما قيل من أنه مشترك الدلالة لان النفي لا يرد الا على النسب لا على نفي الخبر والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحة فيوافق مطلوبهم أو كاملة فيوافق الحنفية وفيه نظر (وفي حديث الاستنجاء) عن عائشة مرفوعا اذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فليستطب بها (فانها تجزى عنه) أخرجه أبو داود وغيره مع أن الاستنجاء بثلاثة أحجار فرض عندهم قال المصنف (وهذا) النظر (يحول الدليل) المذكور على ان الاجزاء يوصف به المندوب (اعتراضا عليهم) يعني قولكم انه يخص الواجب حتى جعلتم حديث لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن وحديث فانها تجزى دليلا على وجوب الفاتحة والاستنجاء يرد عليه حديث الاضحية نقضا تقريره لو صح لم يقل صلى الله عليه وسلم تجزى الى آخره (والصحة عمتهما) أى العبادات والمعاملات (كالفساد) في عمومه لهما (وهو) أى الفساد (البطلان) عند الشافعية (والحنفية كذلك) أى يقولون بأن الفساد مرادف للبطلان (في العبادات بفوات ركن أو شرط) فالفاسدة هي الباطلة وهي ما فات فيها ركن أو شرط (وقدمنا ما اخترنا من الزيادة في النهي) وهو أن النهي ان نافى حكمه

حكم

الى يوم القيامة فلتبلغ في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة) أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج فانه وان نقل عنهم ما يقتضي الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الشيعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتي في كلام المصنف وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في المخلص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم وكلام المصنف تبعا للامام يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وانما يخالف في حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب

---

(١) المشاحة كذا في النسخ ولعل الصواب المسامحة كتبه مصححه

حكم الفعل بطل مطلقا غير أنه جعل المراد المقصود من العبادة من الثواب هو حصول ثوابه تعالى واندفاع عقابه فحكم بان النهي اذا كان تحريما يبطل العبادة دون المعاملة لان حكمه الاخروي العقاب المنافي لحكم العبادة أي أثرها فحكم كذلك بخلاف مذهبهم في صحة صوم يوم العيد لوصامه وحكم المعاملة ثبوت ملك عين أو منفعة وثبت مع الحرمة ذلك فجعل المقصود من العبادة أخرويا ومن المعاملة دنيويا (وفي المعاملة) قالت الحنفية (كونها ترتب أثرها) وهو الملك عليها حال كونها (مطلوبة التفاسخ شرعا الفساد وغير مطلوبة) التفاسخ شرعا (الصحة وعدمه) أي ترتب أثرها عليها (البطلان) وانما قالوا هكذا (لثبوت الترتب كذلك في الشرع بما قدمناه في النهي ففرق) بين مسميات أفراد المعاملة (بالاسماء) المذكورة ووجه المناسبة بينها وبين مسمياتها ظاهر أما بين الصحيح ومسماه وهو المشروع بأصله ووصفه فلأنه موصل الى تمام المقصود من دفع الحاجة الدنيوية مع سلامة الدين وأما بين الفاسد ومسماه وهو المشروع بأصله لا بوصفه فلانه يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي أصلها وذهب لمعانها وبيضها ولحم فاسد اذا أنتن ولكن بقي صالحا للغذاء وأما بين الباطل ومسماه وهو ما ليس بمشروع بأصله ووصفه فيقال لحم باطل اذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء (واستدلال مانعي اتصاف المندوب بالاجزاء) من الحنفية (بما في الاستنجاء) من الحديث الماضي (فانه يمتنع عندهم) أي لاستنجاء (مندوب) عندهم اذا لم يبلغ الخارج قدر الدرهم (كاستدلال المعممين) أي كما يمتنع استدلال القائلين بانه يوصف به الواجب والمندوب (بما في الاضحية) أي بحديثها فقط (لانها) أي الاضحية (واجبة) عند أبي حنيفة (ولا ينصرهم) أي مانعي اتصاف المندوب بالاجزاء من الحنفية (ما في الفاتحة) من الحديث المذكور (لقولهم بوجوبها) أي الفاتحة في الصلاة (ومقتضى الدليل التعميم) أي تعميم اتصاف الواجب والمندوب به (لحديث الاستنجاء) وحديث الاضحية وقد كان الاولى ان يذكر هذه الجملة ماقبل قوله والصحة عمتهما (ثم قد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك) الظن (اذ كون المفعول موافقا للامر الطالب له) كما هو معنى الصحة عند المتكلمين (أو) كونه (مخالفا) للامر الطالب له كما هو معنى عدم الصحة عندهم (وكونه) أي المفعول (تمام ما طلب حتى يكون مسقطا أي دافعا وجوب قضائه) كما هو معنى الصحة عند الفقهاء ولا يخفى وجه تفسير اسقاط الوجوب بدفعه (وعدمه) أي وكون المفعول عدم تمام المطلوب كما هو معنى عدم الصحة عندهم ثم كون المفعول الخ مبتدأ خبره (يكفي في معرفته العقل) حال كونه (غير محتاج الى توقيف الشرع) على ذلك (ككونه) أي كما يعرف كونه (مؤديا للصلاة وتاركا) لها بالعقل سواء بسواء (فكمنا به) أي بكل من الصحة والفساد (عقلي صرف) أي خالص هذا ما قرره القاضي عضد الدين شرح القول ابن الحاجب وأما الصحة و البطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي لانه اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضهما قالوا وانما قيد القاضي بالعبادات كما أشار اليه ابن الحاجب لانه لا شك في أنهما من أحكام الوضع في المعاملات اذ لا يستراب في ان كون المعاملات مستتبعة ثمراتها المطلوبة منها متوقفة على توقيف من الشارع فلم تذكر لان الغرض هو انكار كونهما من أحكام الوضع لا يتأتى فيها بخلافهما في العبادات قال المصنف (ولا يخفى أن ترتب الاثر) الذي هو الصحة على الفعل كالصلاة (وضعي) لكن بالنسبة الى اصطلاح الفقهاء لان ورود أمر الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى كونها مندفعا بها القضاء وغير مندفع الى توقيف الشرع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم عند الشافعية بشرط كونه ممنوعا من الوضوء من قبل الماء عند الحنفية وبعضها يسقطه كصلاة المسافر المتيمم لعجزه عن استعمال الماء لبرد أو غيره لا بالنسبة الى اصطلاح المتكلمين

وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أي الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه الاول وقد تمسك به الشافعي في الرسالة قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما الا انه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد بأن تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا مخرج عنهما أي لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد الخ) أي اعترض الخصم بتسعة أوجه * أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد

فانه لايحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى كونها موافقة لامر الشارع أم لا بعد ورود الامر بها الى توقيف الشارع (وكون الحكم به) أى ترتب الاثر على الفعل (بعد معرفته) أى ترتب لا ثر عليه انما هو (بالعقل شئ آخر) ثم لايخفى على المتأمل أن هذا أولى من قول السبكي الصواب ان الصحة والبطلان والحكم بهما أمور شرعية وكون الفعل مسقطا أو موافقا الشرع هو فعل الله وتصييرها اسبابا لذلك فالمواففة ولا الاسقاط بعقليين لان الشرع فيهما مدخلا ولا بأس بقوله ولو لم تكن الصحة شرعية لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرائطها لكنه يقضي بالصحة اجماعا فدل على انها شرعية ذلا مدخل للاقضية في العقليات ﴿(واعلم ان نقل الحنفية عن الفقهاء والمتكلمين في الاصل وقوع الظان مخطئا على عكس الشافعية وهي لمسئلة القائلة هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا أتى المأمور به) أى بالمأمور به (الى آخرها) وهو قال بعض المتكلمين لا الابدليل وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز كذا في المنار قلت وفي نفس الامر لم تختص الشافعية بنقل ما تقدم من الخلاف في معنى الصحة بل شاركهم فيه كذلك الحنفية فقد ذكره صاحب الكشف والتحقيق فيهما كذلك من غير عزو الى الشافعية ولم تختص الحنفية بالخلاف المذكور في ثبوت صفة الجواز للمأمور به اذا أتى بالمأمور به بل ذكره الشافعية وغيرهم كذلك فقد قال ابن الحاجب وغيره الاجزاء الامتثال للامر وحينئذ فالاتيان بالمأمور به على وجهه أى على الوجه الذى أمر به من غير اخلال بشئ من أركانه وشرائطه يحقق الاجزاء اتفاقا لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه فان حقيقة معنى الامتثال للامر الاتيان المذكور وقيل الاجزاء اسقاط القضاء وحينئذ فقال الجمهور اتيان المأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء اذ لو لم يستلزمه لجاز ان يبقى الطلب متعلقا به في ذمة المكلف مع اتيانه بالمأمور به على وجهه وهو غير جائز لانه ان كان متعلقا بعين ما فعل كان طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره عوضا عنه لا خلال فيه لزم انه لم يأت أولا بكل المأمور به بل ببعضه وقد فرض انه أتى به كله وان كان متعلقا بغيره استئنافا فليس بقضاء وذهب أبو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه بمعنى انه لايمتنع أن يقول الحكيم افعل كذا فاذا فعلت أديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضاء قال عبد الجبار في العمد وهذا هو معنى قولنا غير مجزئ ولا نعني به انه لم يمتثل ولا أنه يجب القضاء فيه ولا يكون وقع موقع الصحيح الذى لا يقضى اه فقد أشار الى انه لم يخالف في الاجزاء بالتفسير الاول له ولا في براءة الذمة بالاتيان بالمأمور به وانما يخالف فيه بمعنى ان فعل المأمور به لايمنع من الامر بالقضاء وانه لم يلتزمان القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا بل هذا تفسير لاحد قسميه فهو عنده مثل الواجب أولا وان بين لا بد منه مع الشرائط فاذن النزاع لفظي كما ذكر السبكي للاتفاق على انه أتى بالمأمور به على وجهه وعلى انه يمكن أن يرد أمر آخر بعبادة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الاولى وانه كان من لم يسمها قضاء ثم من يسميها قضاء وان كانت هذه التسمية بعيدة في نفس الامر فاذا عرف هذا فقد ظهر ان المسئلة عند التحقيق واحدة كما أشار اليه المصنف لكن ليس بين النقول في الموضعين خلاف في الحقيقة وأما أن الفرع قيل فيه عكس ما تقدم وهو أن الصلاة المذكورة صحيحة ومجزئة عند الفقهاء وغير مجزئة ولا صحيحة عند المتكلمين فلم أقف عليه بل في البديع قال عبد الجبار لايكون الامتثال دليل الاجزاء بمعنى سقوط القضاء والا لو كان الامتثال مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضاء يلزم ان لا يعيد الصلاة أو يأثم اذا علم الحدث بعد ما صلى على ظن الطهارة واللازم باطل لانه مأمور بالاعادة وغير آثم وانما تثبت هذه الملازمة لان المصلي اما مأمور ان يصلي بظن الطهارة أو بيقينها فان كان الاول فلا اعادة عليه لاتيانه بالمأمور به على وجهه وان كان الثاني لزم الاثم اذا لم يأت بالمأمور به على وجهه قلنا المكلف مأمور بأمر ثان يتوجه بالاداء حال العلم بفساد الاداء على حسب حاله من العلم والظن حتى لو مات عند العلم أجزأته

تلك

على الكل أى على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الاختين * والجواب انا لانسلم أنه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعني اتباع غير سبيلهم لغوا لافائدة له لان المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو وهذا الجواب ليس في المحصول ولا في الحاصل وهو أولى مما قاله * الثاني سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لانسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه والهدى عام لاقترانه بال فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى

تلك الصلاة وسقطت الاعادة وحينئذ لا يأثم اذا صلى بظن الطهارة لان التكليف بحسب الوسع هذا عند من يقول القضاء بأمر جديد ولمن يوجب القضاء بالامر الاول أن يجعل الاجزاء بمثابة مشروطا بعدم العلم أو الظن بالفساد أما مع العلم أو الظن بالفساد فليس الاتيان بالمأمور به دليل الاجزاء اه مشروطا وهذه الجملة تفيد أن وجوب القضاء عند ظهور عدم الطهارة اتفاق كما ذكر المصنف ثم كما تفيد أيضا أن لا وجوب للقضاء اتفاقا عند عدم العلم والظن بعدم الطهارة والله سبحانه أعلم

* (الفصل الرابع) في المحكوم عليه

(المحكوم عليه المكلف ۞ مسئلة تكليف المعدوم معناه قيام الطلب) للفعل أو الترك (بمن سيوجد بصفة التكليف فالتعلق) الطلب (بهذا المعنى) للمعدوم في الازل (هو المعتبر في التكليف الازلي وليس) تكليف المعدوم بهذا المعنى (بممتنع) عند الاشاعرة وحكى امتناع تكليف المعدوم عن غيرهم (قالوا) لان في تكليفه (يلزم أمر ونهي وخبر بلا مأمور) ومنهي (ومخبر وهو) أي ولزوم ذلك (ممتنع) فيمتنع الملزوم (قلنا) يلزم ذلك (في اللفظي ذي التعلق التنجيزي) من الامر والنهي (والخطاب الشفاهي في الخبر أما) الطلب (النفسي فتعلقه بذلك المعنى) بالمعدوم (واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد ونجد معنى الخبر في نفسك مترددا للاعتبار وغيره أما حقيقة الامرية) والنهيية (والخبرية الممتنعة بلا مخاطب موجود فبعروض التعلق التنجيزي النفسي فحيث نفوا عنه التعلق فهو) أي نفيهم عنه (بهذا) المعنى (واذا أثبت) له التعلق (فبذلك) المعنى فلا خلاف في المعنى لكن هذا انما يأتي على القول بالنفسي كما هو الحق والله سبحانه أعلم

۞ (مسئلة يصح) عند الجمهور (تكليفه تعالى بما علم انتفاء شرط وجوده) الذي ليس بمقدور للمكلف (في الوقت) أي وقت الفعل كما لو أمر الله بصيام غد من علم موته قبل الغد (خلافا للامام والمعتزلة والاتفاق) على صحة التكليف بالفعل (فيمن لا يعلم) انتفاء شرط وجوده الذي ليس بمقدور للمكلف وقت فعله وهو منحصر في غيره تعالى كقول السيد لعبده صم غدا غير عالم ببقاء حياته الى غد (لنا لو شرط) لصحة التكليف (العلم) للمكلف (بالوجود) للشرط الذي ليس بمقدور في وقت الفعل (لم يعص مكلف بالترك لاستلزامه) أي الترك (انتفاء ارادة الفعل) لان الفعل المكلف به مشروط بالارادة (وهو) أي انتفاؤها (معلومه تعالى فلا تكليف) به لعلم الله تعالى بانتفائها (فلا معصية) لانها مخالفة التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين (ويلزم في غيره تعالى انتفاء العلم بالتكليف أبدا) وهذا دليل ثان فهو عطف على لم يعص (لتجويز الانتفاء) أي لتجويز المكلف انتفاء شرط الوجود (في الوقت وأجزائه لو) كان الوقت (موسعا للغيبة) أي غيب وجود الشرط بتجويز موته قبل فعله في كل جزء من أجزاء الزمان واذا جوز في كل جزء هو فيه انتفاء شرط التكليف في الجزء الذي بعده لم يجزم بانه مكلف في ذلك والعلم بالتكليف لا بد من كونه سابقا على الامتثال وذلك بالعلم بكونه يبقى مثلا بصفة التكليف الى وقت الامتثال فاذا فرض أنه لا يعلمه لم يعلم علم شرط التكليف وهو مستلزم لعدم العلم بالتكليف انما لم يعلم وجود شرط الشيء لم يعلم وجوده واذا لم يعلم التكليف لا يتصور الامتثال (فيمتنع الامتثال) ولو فعل لانتفاء العلم بالتكليف (ويلزمه) أي انتفاء العلم بالتكليف (عدم اقدام الخليل عليه السلام على الذبح) لو انه لانتفاء شرط حله عند وقته وهو عدم النسخ واللازم باطل لانه أقدم عليه قطعا وهذا دليل ثالث فهو عطف على ما قبله أو على ما قبل قبله (والاجماع على القطع) للمكلف (بتحقق الوجوب والتحريم قبل المعصية) بالمخالفة (والتمكن) من الفعل (فانتفى) بواسطة هذا الاجماع (ما يخال) أي ما اعترض على هذا من

دليل الحكم الذي أجمعوا عليه واذا تميز ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين * أحدهما لا نسلم ان كل ما كان شرطا في المعطوف عليه يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير مرة * الثاني سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه * الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا اختلاف فيه والجواب انه يقتضي العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه انه يصح

ظن (أن الاقدام منه) أى من الخليل صلى الله عليه وسلم على ذبح ولده (ومن غيره) أى غير الخليل على الواجب (لظن التكليف بظن عدم الناسخ) بناء على أن الاصل عدمه (وهو) أى ظن التكليف مع ظن عدم الناسخ (كاف فى لزوم العمل كوجوب الشروع) فى الفرض (بنية الفرض) اجماعا ولو لم يكن عالما بالمحب بنية الفرض (قالوا) أى المعتزلة أولا (لو لم يشرط) فى صحة التكليف بالفعل العلم بوجود شرطه الذى ليس بمقدور للمكلف فى وقته (لم يشرط امكان الفعل لان ما عدم شرطه غير ممكن وهو فى تكليف المحال نفسه) أى نفى اشتراط التكليف بغير الممكن (والجواب النقض) الاجمالى (بتكليف من لم يعلم الانتفاء) أى بالتكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه لان عدم امكان الفعل الذى هو عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالما بعدم شرطه كما فى أمر الله تعالى أو جاهلا كما فى الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الامر أو جهله فى ذلك فانه يلزم أن لا يصح هذا التكليف وقد صح اتفاقا (وبالحل بأن) الامكان (المشروط) فى التكليف (كون الفعل يتأتى) أى يمكن ايجاده (عند) وجود (وقته وشرائطه لا) ان شرط التكليف (وجودها) أى شرائط الفعل (بالفعل لان عدمها) أى شرائط الفعل (لا ينافى) الامكان (الذاتى) له والامكان الذاتى للفعل هو الشرط فى التكليف به والا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته لان علمه تعالى متعلق بأنه لا يؤمن ولا يتوب (قالوا) ثانيا (لو صح) التكليف (مع علم الآمر بالانتفاء) لشرطه (صح) التكليف (مع علم المأمور) بانتفائه (اذ المانع) من الصحة ثمة انما هو (عدم امكانه) أى الفعل (دونه) أى الشرط لان شرط التكليف الامكان (وهو) أى عدم امكانه (مشترك) بين علم الآمر بالانتفاء وعلم المأمور به (الجواب منع مانعية ما ذكر) من الصحة (بل المانع منها) (انتفاء فائدة التكليف وهو) أى انتفاؤها انما يكون اذا انتفى الشرط (فى علم المأمور لا) فى علم (الآمر فانها) أى فائدة التكليف (فيه) أى فى انتفاء الشرط فى علم الآمر (الابتلاء) للمأمور (ليظهر عزمه) أى المأمور على الفعل (وبشره) به (وضدهما) أى العزم والبشر وهو الترك والكراهة له (وبذلك) أى ظهور العزم والبشر وضدهما (يتحقق الطاعة والعصيان) فالطاعة على ظهور العزم والبشر والعصيان على ظهور ضدهما (واعلم أن هذه) المسئلة (ذكرت فى أصول ابن الحاجب وليست سوى جواز التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه) من المكلف به (وهم ذكروا فى مسئلة شرط المطلوب الامكان الاجماع على وقوع التكليف به) أى بما علم تعالى عدم وقوعه (فحكاية الخلاف مناقضة) كما ذهب اليه غير واحد من شارحى كلامه على ما ذكر السبكى (ثم على بعده) أى الخلاف (يكفى عن الاكثار) أن يقال (لنا القطع بتكليف كل من مات على كفر ومعصية بالايمان والاسلام وانما نكره) أى الجواز (يكفر بانكار ضرورى دينى) لانا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار مأمورون بترك الكفر الى الايمان فانكار ايجاب الايمان كفر اجماعا (استبعدنا الخلاف خصوصا) من (الامام) وأما السبكى فقال ما لوقوعه شرط ان علم الآمر الشرط واقعا فلا اشكال فى صحة التكليف وان جهله ويفرض فى السيد بأمر عبده فكذلك ونقل المصنف الاتفاق عليه وفيه نظر وان علم انتفاءه فعلى قسمين أحدهما ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق التكليف كالحياة والتمييز فان السامع متى سمع التكليف يتبادر ذهنه الى أنه يستدعى حيا مميزا وهذا هو الذى خالف فيه امام الحرمين والثانى خلافه وهو ما كان خارجيا لا يتبادر اليه الذهن وهو تعلق علم الله مثلا بأن زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه ولكن السامع يقضى بامكان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه ثم قال على ان هذه المسئلة لا يترجمها أئمتنا بما ترجمها المصنف وانما هى مترجمة عندهم بما جعله المصنف

الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم * واعلم أن اضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفى التعميم بمثلها نظر يحتاج الى تأمل فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف فى جمع من الجموع فانها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف * الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذى لاجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد * وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الاجماع لان أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى قل هذه سبيلى واذا كان كذلك فحمله على الاجماع

فائدتها وهو انه هل يعلم المأمور كونه مأمورا في أول وقت توجه الخطاب اليه أم لا يعلم ذلك حتى يمضى عليه زمان الامكان لان الامكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بالمشروط لامحالة قال أصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثانى واختاره امام الحرمين فهى فى الحقيقة فى زمن تحقق الوجوب على المكلف لا فى صحة التكليف وعدمه ولكن عبارة الكتاب قاصرة فا فعل المكن بذاته اذا أمر الله تعالى به عبده فسمع الامر فى زمن ثم فهمه فى زمن يليه هل يعلم العبد اذ ذاك انه مأمور مع ان من الممكن أن يقطعه عن الفعل قاطع عجز أو موت أو نحوهما أو يكون مشكوكا فى ذلك لان التكليف مشروط بالسلامة فى العاقبة وهو لا يتحققها أصحابنا على الاول فيرون ذلك محققا مستفادا من صيغة الامر وانما الشك فى رافع يرفع المستقر والمعتزلة على العكس والله تعالى أعلم ۞ (مسئلة منع تكليف المحال) مجمعون (على أن شرط التكليف فهمه) أى التكليف أى تصوره بأن يفهم المكلف الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف والالزم الدور وعدم تكليف الكفار (وبعض من جوزه) أى تكليف المحال على هذا أيضا (لانه) أى تكليف المحال عنده قد يكون (للابتلاء وهو) أى الابتلاء وهو الاختبار (منتف هنا) لان الابتلاء بدون الفهم لا يصح (واستدل) كما فى أصول ابن الحاجب وغيره للمختار بأنه (لو صح تكليف من لا يفهم التكليف (كان) تكليفه (طلب) حصول (الفعل) منه متلبسا (بقصد الامتثال) لانه معنى التكليف (وهو) أى طلبه بهذا القصد (ممتنع ممن لا يشعر بالامر وقد يدفع) هذا الاستدلال (بأن المستحيل) فى تكليف من لا يفهم التكليف (الامتثال ولا يوجب) استحالة الامتثال فيه (استحالة التكليف) أى تكليفه (اذ غايته) أى تكليف من لا يفهم (تكليف بمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ويجب ذلك) أى جواز تكليف من لا يفهم التكليف (ممن يجيز عليه) أى على الله تعالى (تعذيب الطائع تعالى عنه بل) جواز هذا (أولى) من جواز تعذيب الطائع (وأيضا لو صح) تكليف من لا يفهم التكليف (صح تكليف البهائم اذ لا مانع فيها) أى البهائم من التكليف (سوى عدم الفهم وقلتم لا يمنع) عدم لفهم التكليف (ولا يتوقف مجيز تكليف المحال عن التزامه) أى جواز تكليف البهائم (غايته) انه يجوز (لم يقع وليس عدم المانع من التكليف علة لثبوته) أى التكليف (ليلزم الوقوع بل هى) أى علة ثبوت التكليف (الاختيار) أى اختياره تعالى ولم يثبت (ولو جعل هذا) الخلاف (ونحوه) خلافا (لفظيا فالمانع) من تكليف من لا يفهم التكليف يقول (لاتفاقنا على أن الواقع) أى المحقق فى نفس الامر (نقيضه) أى تكليف من لا يفهم التكليف وهو عدم تكليفه (فيمتنع) التكليف (بلا فهم) للتكليف (والا) لو لم يمتنع (اجتمع النقيضان) وهما تكليفه وعدم تكليفه وهو باطل (والمجيز) تكليفه مجيز (بالنسبة الى مفهوم تكليف) وهو الزام ما فيه كلفة أو طلبه على الخلاف (بالنسبة الى مجرد القدرة عليه) أى على الفعل (على نحو ما قدمناه فى الحاكم) من امكان أن يقول قائل ان الخلاف فى جواز تكليف ما لا يطاق وتعذيب الطائع لفظى (قالوا) أيضا (لو لم يصح) تكليف من لا يفهم التكليف (لم يقع) لكنه وقع وكيف لا (وقد كلف السكران حيث اعتبر طلاقه واتلافه أجيب بأنه) أى اعتبارهما منه (من ربط المسببات بأسبابها وضعا) كربط وجوب الصوم بشهود الشهر لا من التكليف (قالوا) أيضا (قوله تعالى لا تقربوا الصلاة الآية فخوطبوا) أى السكارى (حال السكر أن لا يصلوا) وهو تكليف ان لا يفهم التكليف (أجيب بأنه) أى الاستدلال بها (معارضة قاطع) وهو الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم (بظاهر) وهو الآية (فوجب تأويله) أى الظاهر لانه يؤول للقاطع (اما بأنه نهى عن السكر عند قصد الصلاة) لان النهى اذا ورد على واجب شرعا وقد تقيد بغير واجب

أولى لعموم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الامام وفى كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه * الخامس لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شئ بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ويدل عليه ان الآية الكريمة نزلت فى رجل ارتد ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التى بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام

انصرف الى غير الواجب فلا يكون النهى فى الآية للسكران عن الصلاة لكونها واجبة بل نهيا للصاحى عن السكر كما اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد تقيد بغيره حيث ينصرف الى القيد كما فى قوله تعالى ولا تموتن الا وأنتم مسلمون فانه نهى عن عدم الاسلام لا عن الموت وحرف النفى اذا دخل على جملة توجه النفى الى القيد غالبا (أو) بأنه (نهى الثمل) بفتح المثلثة وكسر الميم قيل هو من بدت به أوائل الطرب ولم يزل عقله دون الطافح (لعدم التثبت) فيما ينبغى أن يأتى به فى الصلاة (كالغضب) ويؤيده قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وممن ذكر هذا التأويل ابن الحاجب قال السبكى ولو قال النشوان بدل الثمل لكان أولى فان الثمل والطافح سواء وهو من أخذ منه الشراب وفى الحديث الصحيح لما دخل النبى صلى الله عليه وسلم على حمزة وجعل حمزة يصعد نظره ثم قال وهل أنتم الا عبيد أبى فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ثمل أى سكران شديد السكر قال المصنف (ولا يخفى أنه) أى الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم (انما يكون قاطعا بلزوم) اجتماع (النقيضين) على تقدير تكليفه (كما ذكرنا فى الجمع) بين قولى المانع له والمجيز له (والا) لو لم يكن قطعيته بذلك (فممنوع) كونه قاطعا (عندهم) أى المجيزين (كيف وقد ادعوا الوقوع) ثم لقائل أن يقول ان كان النهى خطابا له حال سكره فنص وان كان قبل سكره كما هو التأويل الاول استلزم أن يكون مخاطبا فى حال سكره أيضا اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافة الخطاب الى وقت بطلان أهليته وايضاحه كما أفاد المصنف انه لو لم ينسحب هذا الخطاب بالترك عليه حال سكره لم يفسد لانه وان كان توجيه الخطاب ابتداء فى حال صحوه لكن المطلوب الترك فى حال سكره فكان فى حال سكره مطلوبا منه الترك وهذا هو معنى كونه مخاطبا حال سكره وقال السبكى تعقبا التأويل الاول ولقائل أن يقول هذا صريح فى تحريم الصلاة على المنتشى مع حضور عقله بمجرد عدم التثبت ولا نعلم من قال به ثم قال والحق الذى نرتضيه مذهبا ونرى ارتداد الخلاف اليه ان من لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه سواء خطاب التكليف وخطاب الوضع ثم قد يكلف صاحبها فى أبواب خطاب الوضع بما تفعله على ما يفصله الفقيه وان كان له قابلية فاما أن يكون معذورا فى امتناع فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ما أسكره فلا تكليف الا بالوضع واما أن يكون غير معذور كالعاصى بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا ثم قال ويشهد لتفرقتنا بين من له قابلية ومن لا قابلية له ايجاب الضمان على الاطفال دون الميت فان أصحابنا قالوا لو انتفخ ميت وتكسرت قارورة بسبب انتفاخه لم يجب ضمانها اهـ وجميع هذا حسن وقد صرح مشايخنا ببعضه وقواعدهم لا تنبو عنه والله تعالى أعلم (هذا واستلزم) القول بأن الفهم شرط التكليف (اشتراط العقل الذى به الاهلية) للتكليف (فالحنفية) قالوا العقل (نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للقلب أى الروح والنفس الناطقة فيدركه) أى القلب المدرك (بخلقه تعالى فالنور آلة ادراكه) أى النفس المدرك (وشرطه) أى ادراكها (كالضوء للبصر) أى كما أن الضوء شرط عادى (فى ايصاله) أى البصر المبصرات الى النفس بخلقه تعالى (ومقتضى ما ذكر) من التعريف (أن ادراك الحواس) الظاهرة (مبدأ) وهى جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة وهى خمس اللمس وهى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع البدن أكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك ثم كون اللامسة قوة بها يدرك جميع الملموسات قول الجمهور وفى القانون أكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى أربع وقال اللمس أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا * والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم * والسمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات

الاترك الايمان وسمى بذلك لانه فى شق أى فى جانب والرسول صلى الله عليه وسلم فى جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار * السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولهم انه لا مخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة وهى أن يترك الاتباع أصلا ورأسا فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه كان متبعا غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعا لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد وأجاب الامام بجواب آخر وهو ان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه فى العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال

والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحسن والقبح وغير ذلك * والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (قيل) أي قال صدر الشريعة وغيره (هو) أي المبدأ (ارتسام المحسوسات أي) انطباع (صورها) أي المحسوسات (فيها) أي الحواس المذكورة لا نفسها فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه (ونهايته) أي دركها (في الحواس الباطنة) الخمس على ما هو المشهور (وهي الحس المشترك في مقدم الدماغ) وهي قوة مرتبة في مقدم البطن الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها (فيودعها) أي الحس المشترك صورها (خزانته) أي الحس المشترك يعني (الخيال) ليحفظها اذ هي قوة مرتبة في مؤخر البطن الاول من الدماغ يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك (ثم المفكرة) وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من البطن الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان أو عديم الرأس والمراد بالصور ما يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة وبالمعاني ما لا يمكن فلا جرم ان قال (تأخذ) أي المفكرة صور المحسوسات (للتركيب كما تأخذ) المفكرة (من خزانة الوهم) أي القوة (الحافظة في المؤخر) أي مؤخر الدماغ (مستودعاته من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس) فالوهم قوة مرتبة في آخر البطن الاوسط من الدماغ بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أي التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات (كصداقة زيد) وعداوة عمرو والحافظة قوة مرتبة في البطن الاخير من الدماغ بها المعاني الجزئية التي أدركها الوهم ثم الحاصل أن في المقدم الحس المشترك والخيال خزانته وفي المؤخر الوهم والحافظة خزانته وفي الوسط المفكرة ثم كان الحس المشترك في المقدم ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا ثم وليه الخيال لان خزانة الشيء خلفه ثم الوهم في مقدم المؤخر لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة في مؤخره لانها خزانته والمفكرة في البطن الاوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة (وهذا الاخذ ابتداء عمل العقل) ثم كون هذه المحال محال القوى المذكورة هو المذكور في المواقف والمقاصد وقال الشريف والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الاوسط والوهمية في مؤخره والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى لانه حارس هنا من الحواس فتكثر مصادمته المؤدية الى الاختلال (ولما احتاج هذه) الحواس الباطنة (الى سمع) يثبتها عند كثير من أهل الشرع (وليكتف) في الاستدلال على وجودها بكون فساد هذه البطون) التي هي محالها (يوجب فساد ذلك الاثر) ولولا اختصاص كل من هذه القوى بعمله لما كان الامر كذلك وهو مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات المادية بالذات وان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين وكلاهما باطل على أصول الاسلام ثم لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات والشرائط متعددة فتصدر تلك الاعمال عنها بحسب تعددها كما جوزوه في موضع آخر ثم قد يفسد الشيء بفساد غير محله للارتباط بينهما كما في امتناع نبات اللحية بقطع الانثيين (وكان المحقق هو الادراك وهو بخلقه تعالى) يعني انه تعالى يخلق الادراك للمدرك كلما كان في النفس

لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضا السكات ركيكا ثم لو أخر لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير المؤمنين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه أيضا * السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله والا لكان المباح واجبا واذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما اتفقا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين * أحدهما أن اتباعهم في المباح أيضا واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد اباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى * الثاني ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها

عند وجود السبب العادى له ويدونه كما هو الحق (لم يرد القاضى الباقلانى على ان العقل بعض العلوم الضرورية) والمسطور فى المواقف والمقاصد معنى هذا للاشعرى بلفظ العلم ببعض الضروريات أى الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا ولو كان العلم بالنظريات لكان متأخرا عن نفسه لانه مشروط بكمال العقل فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفس العقل واعترض بانا لا نسلم انه لو كان غيره لجاز انفكاكهما لجواز تلازم المتغايرين بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كالجوهر والحصول فى الحيز وقد يوجد العاقل بدون العلم كما فى النوم ثم فى شرح المواقف للسيد الشريف وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فى مجارى العادات اهـ ومشى على هذا امام الحرمين فى أوائل كتاب الارشاد قال الشريف ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعرى وزادت المعتزلة فى العلوم التى يعتبر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه فى البديهيات بناء على أصلهم قال المصنف (والاكثر) على أن العقل (قوة بها ادراك الكليات للنفس) وكأنه مأخوذ مما فى شرح المقاصد والاقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس أى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى تسميه الحكماء العقل بالملكة اهـ الا أن هذا الاختصار لا يعرى عن تأمل (ومحلها) أى القوة التى هى العقل (الدماغ للفلاسفة) وخصوصا الاطباء وأحمد فى رواية وأبى المعين النسفى وعزاه صدر الاسلام الى عامة أهل السنة والجماعة فقال وهو جسم لطيف مضىء محله الرأس عند عامة أهل السنة والجماعة وأثره يقع على القلب فيصير القلب مدركا بنور العقل الاشياء كالعين تصير مدركة بنور الشمس وبنور السراج الاشياء فاذا قل النور وضعف قل الادراك وضعف واذا انعدم النور انعدم الادراك اهـ واحتجوا بان الرجل يضرب فى رأسه فيزول عقله ولولا أنه فيه لما زال بذلك كما لا يزول بضرب يده أو رجله ومن هنا نسب هذا الى أبى حنيفة تارة والى محمد أخرى لقوله فى كتاب الديات فيمن ضرب رأسه فذهب عقله فيه الدية (والقلب اللحم) الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر (للاصوليين) كالقاضى أبى زيد وشمس الائمة السرخسى وأحمد فى رواية لقوله تعالى أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فجعل العقل بالقلب كما جعل السمع بالاذن وقال بعض السلف فى قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب عقل من اطلاق المحل وارادة الحال وأجيب عن حجة الاولين بانه لا يمتنع زوال العقل وهو فى القلب بفساد الدماغ لما بينهما من الارتباط كما لا يمتنع عدم نبات شعر اللحية بقطع الانثيين لما بينهما من الارتباط ومن هذا يخرج الجواب عن الاستدلال بالفرع المذكور وقيل التحقيق ان أصله ومادته من القلب وينتهى الى الدماغ (وهى) أى القوة المفسر بها العقل (المراد بذلك النور) وقال الآمدى جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (وقولهم) أى الحنفية (من منتهى درك الحواس اشارة الى ان عمل العقل ليس فيها) أى مدركات الحواس (فانها مدركات الصبيان والبهائم) والمجانين فلا تحتاج الى العقل الذى نحن بصدده (بل) عمل العقل (فيما ينتزعه منها) أى المدركات الحسية (وهو) أى عمله (عند انتهاء درك الحواس وعمله الترتيب السالف) أى النظر المذكور فى أول الكتاب (فيخلق الله عقيبه) أى الترتيب الذى هو النظر

فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسى لدليل ولم يقدح فى الدلالة على الباقى فكذلك الاول * الثامن لا نسلم أيضا أن المتابعة تجب فى كل الامور وذلك لان المجمعين انما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وأيضا فانكم لا تقولون بوجوب اثباته بالدليل وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب فى كل شئ الا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج فى اثباته الى دليل آخر * التاسع سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون

(علم المطلوب بالعادة) أى باجرائها على سبيل التكرار دائما من غير وجوب كما هو القول الصحيح ووجهه معروف فى فنه هذا وقد أورد على هذا التعريف أنه غير جامع لانه قد يكون المطلوب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم على ان له صانعا عالما ثم طلبنا بعد ذلك هل علمه عين ذاته أو غيره أولاهو ولا ذاك وأجيب بأن الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة أو بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى أثنائه مستغنيا عن الحس ونظر فيه بأنه حينئذ لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لان على هذا التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات بل الجواب ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة وأما ما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد (وأما جعل النور العقل الاول عند الفلاسفة) أى جعل هذا التعريف للعقل هنا تعريفا للعقل الاول عند هؤلاء الضالين حيث أرادوا به (الجوهر المجرد عن المادة فى نفسه وفعله) وزعموا أنه أول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما قيل فى قوله تعالى الله نور السموات والارض كما ذكره صدر الشريعة احتمالا ممكنا (فبعيد عن الصواب) فان الاصوليين جعلوا العقل من صفات المكلف ثم فسروه بهذا التفسير (وكذا) بعيد عن الصواب (جعله) أى النور الذى هو تفسير العقل هنا (إشراقه) أى الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان فيكون المراد بالعقل هنا النور المعنوى الحاصل باشراق ذلك الجوهر كما ذكره صدر الشريعة احتمالا آخر ممكنا أيضا لانه ليس من صفات المكلف أيضا بل هو من توابع الجوهر الاول ولازمه (مع ان ما يحصل باشراقه) وافاضة نوره (على النفس والمدرك) وهو عطف تفسيرى لها (الادراك) وهو فاعل يحصل انما هو (عندهم) أى الفلاسفة (العقل العاشر المتعلق بفلك القمر واليه ينسبون الحوادث اليومية على ما هو كفرهم لا) العقل (الاول وكذا) بعيد عن الصواب (جعله) أى النور الذى هو تفسير العقل هنا (المرتبة الثانية من مراتب النفس) الناطقة بحسب ما لها من التعقل وهى أربع على المشهور * المرتبة الاولى استعداد بعيد نحو الكمال وهو محض قابلية النفس لادراك المعقولات مع خلوها عن ادراكها بالفعل كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها فهى كقوة الطفل للكتابة * المرتبة الثانية استعداد متوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فى هذا اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد * المرتبة الثالثة استعداد قريب جدا وهو الاقتدار على استحصال النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد التفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل * المرتبة الرابعة الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا أى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى أبصارنا فلا جرم أن قال (أعنى العقل بالملكة) وانما كان هذا بعيدا أيضا (لانه) أى النور المذكور (آلة لها) أى لهذه المرتبة أى لحصولها للنفس لا أنه عينها (والمسمى) بالعقل بالملكة (هى) أى النفس (فى هذه المرتبة أو المرتبة) التى فيها النفس لكن فى شرح المقاصد وتختلف عبارات القوم فى أن المذكورات أسام لهذه الاستعدادات والكمال أو للنفس باعتبار اتصافها بها أو لقوى فى النفس هى مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوى استعدادية أو قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدإ

اجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون فى كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا فى الاخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل فى القيامة قال * (الثانى قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك * الثالث قال النبى صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على خطا ونظائره فانها وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم) أقول الدليل الثانى على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا

الفطرة من حيث قابليتها العلوم وكذا البواقي اه وحينئذ فلا بعد في ان يكون النور الذي هو تفسير العقل هنا هو العقل بالملكة مرادا به القوة المذكورة كما تقدم وكيف لا والمراد بالقوة المعنى الذي يصير به الشيء فاعلا او منفعلا كما في التلويح وغيره ثم عليه وعلى ما تقدم ان يقال (وكل هذه) الاحتمالات على هذه الوجوه (فضلات الفلاسفة لا يليق بالشرعي) أي بالحكم الشرعي (البناء عليها اذ لم يصح اعتبارها شرعا ثم يتفاوت) العقل بحسب الفطرة بالاجماع وشهادة من الآثار فرب صبي أعقل من بالغ ومن الاخبار ففي صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احداكن يا معشر النساء (ولا يناط) التكليف (بكل قدر فأنيط بالبلوغ) أي بلوغ الآدمي حال كونه (عاقلا ويعرف) كونه عاقلا (بالصادر عنه) من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل الا أن الشرع أقام اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل بلا عته مقام كمال العقل في توجه الخطاب تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما عرف من ان السبب الظاهر اذا أقيم مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما (وأما قبله) أي البلوغ هل يوجد التكليف (في صبي عاقل فعن أبي منصور) الماتريدي وكثير من مشايخ العراق كما أسلفنا في الفصل الثاني في الحاكم (والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به) أي بعقله (وعقابه) أي الصبي العاقل (بتركه) أي الايمان لمساواته البالغ في كمال العقل وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله (ونفاه) أي وجوب الايمان على الصبي العاقل (باقي الحنفية دراية) لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال النووي امتناع التكليف لا أنه رفع بعد وضعه اه لكن في السنن الصغرى للبيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اه ونحوه في المعرفة له أيضا فان ثبت هذا صح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى أعلم وحمله على الشرائع بدون الايمان كما قال العراقيون لا موجب له (ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه) أي الايمان كما سلف في الفصل الثاني في الحاكم بيان هذا واضحا (واتفق غير الطائفة من البخاريين) الحنفية (على وجوبه) أي الايمان (على بالغ) عاقل (لم تبلغه دعوة على التفصيل) السابق في الفصل المذكور (وهذا فصل اختص الحنفية بعقده في الاهلية) أهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدوره وطلبه منه وقبوله اياه (وهي ضربان أهلية الوجوب) للحقوق المشروعة له وعليه (وأهلية الاداء كونه معتبرا فعله شرعا والاول بالذمة وصف شرعي به الاهلية لوجوب ماله وعليه) من الحقوق المشروعة اذ الوجوب شغل الذمة وأورد بأن هذا صادق على العقل بالمعنى السابق وان الادلة لا تدل على ثبوت مغاير للعقل وأجيب بمنع أن العقل بهذه الحيثية بل هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون هذا الوصف بأن ركب في حيوان غير آدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط وتعقب بأن المعترض مانع كون الوصف الذي يبتني عليه الوجوب أمرا آخر غير العقل فلا وجه لمنع ان العقل بهذه الحيثية ثم القول بأن الوجوب مبني على هذا الوصف ليس أمرا زائدا على مجرد الدعوى ثم ظاهر التقويم يشير الى أن المراد بالذمة العقل (وفخر الاسلام) ومتابعوه الذمة (نفس ورقبة لها

لتكونوا شهداء على الناس وتقرير ه أن الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين أحدهما أن العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم أمة وسطا

ذمة و (عهد) فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة (والمراد بها) أى الذمة (العهد) المشار اليه فى قوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى الآية وقد جاءت السنة موضحة ذلك ففى صحيح الحاكم عن أبى بن كعب فى قوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية قال جمعهم يومئذ جميعا ما هو كائن الى يوم القيامة فجعلهم أزواجا ثم صورهم فاستنطقهم فتكلموا وأخذ عليهم العهد والميثاق وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين قال فانى أشهد عليكم السموات والارضين السبع وأشهد عليكم أباكم آدم ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين فلا تشركوا بى شيأ فانى أرسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدى وميثاقى وأنزل عليكم كتبى فقالوا نشهد أنك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ورفع لهم أبوهم آدم فرأى فيهم الغنى والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال يارب لو سويت بين عبادك فقال انى احب أن أشكر ورأى فيهم الانبياء مثل السرج وخصوا بميثاق آخر بالرسالة والنبوة فذلك قوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وهو قوله فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهو قوله هذا نذير من النذر الاولى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا أكثرهم لفاسقين وكان روح عيسى من تلك الارواح التى أخذ عليها الميثاق فأرسل ذلك الروح الى مريم حين انتبذت من أهلها مكانا شرقيا فدخل من فيها ولا يخفى أن لهذا الموقوف حكم الرفع فان قيل ما السبب فى أن الناس لا يذكرون ذلك أجيب بانهم كانوا أرواحا مجردة والذكر انما هو بحاسة بدنية أو متعلقة بالبدن والبدن وقواه ومتعلقاته انما حدث بعد ذلك وهذا السؤال كمن يقول لو كان زيد حضر عند السلطان لكان ثوبه عليه وهو غير لازم لجواز حضوره مجردا عن لباس ويحتمل أن يكون تجرد النفس شرطا فى ذلك أو تعلقها بالبدن مانعا منه فاذا تجردت بالموت كشف عنها غطاؤها فأبصرت ما بين يديها وورائها فان قيل كيف قامت عليهم الحجة الآن بذلك الاقرار وهم لا يذكرونه فالجواب أن ليس المراد اقامة الحجة عليهم الآن بل يوم القيامة بأن يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين وهم يومئذ يذكرون ذلك المقام اما بخلق الذكر فيهم أو بازالة الموجب للنسيان ثم لا يمتنع قيام الحجة عليهم بما لم يذكروا كما لزمهم الايمان بما لم يدركوا ولان الصادق أخبرهم بوقوع ذلك المقام فلزمهم تصديقه ثم تقوم الحجة عليهم بذلك والله تعالى أعلم فقول القائل (فى ذمته) كذا مراده (فى نفسه باعتبار عهدها من) اطلاق (الحال) وهو الذمة (فى المحل) وهو النفس أى من تسمية المحل باسم الحال (جعلت) النفس (كظرف) يستقر فيه الوجوب (لقوة التعلق فقبل الولادة) الجنين جزء من أمه من وجه حسا لقراره وانتقاله بقرارها وانتقالها كيدها ورجلها وحكما لعتقه ورقه ودخوله فى البيع بعتقها ورقها وبيعها (ثم نفس منفصل من وجه) أى انسان مستقل بنفسه من جهة انه منفرد بالحياة (وهى) أى الذمة ثابتة (من وجه من الوجوب له من وصية وميراث ونسب وعتق على الانفراد) أى دون الام اذا كان محقق الوجود وقت تعلق وجوبها له على ما هو معروف فى كتب الفروع (لا عليه) اى غير ثابتة فيما يجب عليه (فلا يجب فى ماله ثمن ما اشترى الولى له وبعد الولادة تمت له) الذمة من كل وجه (فاستعقبت) الذمة الوجوب (له وعليه الا ما يعجز عن ادائه لانتفاء ذمته) أى ذلك الواجب العاجز عنه (مما ليس المقصود منه مجرد المال) فانه لا يجب عليه لان أهلية الوجوب كما تعتمد قيام الذمة ووجودها لانه لا بد له من محل يتعلق به وهى محله تعتمد صلاحية الوجوب للحكم المطلوب بالوجوب وما ليس المطلوب منه مجرد المال منتف عنه لعجزه عن أدائه كالعبادات المحضة فان فائدة وجوبها الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح وهو لا يتصور من الصبى الذى لا يعقل ولا ينوب وليه عنه فى ذلك لان ثبوت الولاية عليه جبرى

فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر فى علم الكلام ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى * الثانى سلمنا ان الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا ونحن نسلمه والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فيتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول وفى الجواب نظر لان الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصى وانكار التبليغ اليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف فى الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى

لا اختياري فلا يصلح طاعة (وذلك) أي ما يجب عليه مما المقصود منه المال فلا تنتفي فائدته (كال الغرم) أي الغرامات المالية التي هي من حقوق العباد حتى لو انقلب على مال انسان فأتلفه يجب عليه الضمان (والعوض) في المعاوضات المالية من البيع والشراء ونحوهما لان المقصود منهما المال لا الاداء اذ الغرض في الاول جبر الفائت وفي الثاني حصول أحد العوضين وذلك يحصل بعين المال واداء وليه في حصول هذا المقصود كادائه (والمؤنة كالعشر والخراج) لانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود كما تقدم بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه (وصلة كالمؤنة) أي ومثل صلة تشبه المؤنة (كنفقة القريب) فانها صلة تشبه المؤنة من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه أقاربه ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود منها اسد خلة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فاداء الولي فيه كادائه (وكالعوض) أي ومثل صلة تشبه العوض (كنفقة الزوجة) فانها تشبه العوض من جهة وجوبها جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وجعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض ولانها لو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيفما فات كما في الاجارة متى لم يسلم المؤاجر ما آجر بأي منع كان سقط الاجر وليس كذلك فانها لو حبست نفسها لاستيفاء المهر الحال استحقت النفقة فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة القريب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) ما يكون من الصلة (كالاجزية) فانه لا يجب في أماله (كالعقل) أي كتحمل شيء من الدية مع العاقلة فيما يجب عليها من ذلك فانه صلة لكن فيه معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذا اختص به رجال العشيرة دون الصبيان والنساء لانهم ليسوا من أهل الحفظ مع انه عقوبة والصبي ليس من أهلها لتوقفه على أهلية الخطاب والقصد وهي منعدمة فيه وهذا (بخلاف العبادات كالصلاة) فانها انما لم تجب عليه (للحرج) وهذا قد يوهم انه ماش على ما ذهب اليه بعض مشايخنا كالقاضي أبي زيد من وجوب حقوق الله جميعا على الصبي لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة وقد تحققا في حقه كما في حق البالغ لا على القدرة اذ هي والتمييز انما يعتبران في وجوب الاداء وذلك حكم وراء أصل الوجوب الا أنها بعد الوجوب تسقط بعذر الصبا دفعا للحرج ورده المحققون منهم بأنه إخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا وهي تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة وهي الجزاء وبأنه لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي اذا أدى أن يكون مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلا ولكن ليس المراد أنه ماش على ذلك بل المراد أن الوجوب منتف أصلا لان الوجوب يستتبع فائدته وهي منتفية في الاداء اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء في حال الصبا والقضاء مستلزم للحرج البين كما صرح به في فتح القدير وأشار اليه هنا بقوله (ولذا) أي ولزوم الحرج المنفي شرعا للوجوب لو قلنا به قلنا (لا يقضي) أي لا يجب عليه قضاء (ما مضى من الشهر) أي شهر رمضان (اذا بلغ في أثنائه بخلاف المجنون والمغمى عليه اذا لم يستوعباه) أي الجنون والاغماء الشهر فانه يجب عليهما قضاء ما فاتهما منه لثبوت أصل الوجوب في حقهما ليظهر في القضاء لان صوم ما دون شهر من سنة لا يوقع في الحرج (بخلاف المستوعب من الجنون) للشهر فانه لا يثبت معه وجوب القضاء عليه لان امتداد الجنون كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب معه ليظهر في القضاء لزم الحرج بخلاف الاغماء فانه يثبت الوجوب معه اذا امتد تمام الشهر ليظهر حكمه في القضاء لعدم الحرج لانه نادر ولا حرج في النادر (والممتد منهما) أي وبخلاف الممتد من الجنون والاغماء (يوما وليلة في حق الصلاة) وهذا سهو والصواب كما سيذكره في بحث الجنون أكثر من يوم وليلة فان الممتد منهما يوما وليلة

جعلنا كم ولم يقل سنجعلكم نعم لقائل أن يقول ان الآية لا تدل على المدعى لان العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهدا آخر وان قلنا كل مجتهد مصيب (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على أن الاجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطا ونظائره من الاحاديث كقوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وكقوله سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال وروي ولا على خطا وكقوله يد الله على الجماعة الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الآمدي انه أقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة وقال ابن

فى حق الصلاة لا يمنع ثبوت الوجوب معه ليظهر فى حق القضاء لعدم الحرج بانتفاء ثبوت الكثرة لعدم الدخول فى حد التكرار بخلاف الممتد أكثر منهما على اختلاف فى المراد به كما سيأتى فانه يمنع ثبوت الوجوب ليظهر فى القضاء لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول فى حد التكرار فلا يقضى شيأ (بخلاف النوم فيهما) أى اليوم والليلة استيعابا لهما فانه لا يمنع ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى حق الخلف الذى هو القضاء (اذ لا حرج لعدم الاعتداد عادة) بل هو نادر فان قيل النيابة تجرى فى العبادات المالية كتوكيل المكلف غيره بأداء زكاة ماله فينبغى أن يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه كما قال الشافعى فالجواب أن الجارى فيها النيابة شرطها أن تكون اختيارية لان فعل النائب فيها ينتقل الى المنوب عنه فيصح عبادة وهذا الايتم فى الجبرية كنيابة الولى كما أشار اليه بقوله (والزكاة وان تأدت بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء بالاختيار وليس) الصبى (من أهلهما) أى الاداء والاختيار كما تقدم فلم تجب عليه (ولذا) أى ولان ايجاب العبادة للابتلاء بالاداء بالاختيار (أسقط محمد الفطرة) أى وجوبها عليه (ترجيحا لمعنى العبادة) فيها ولانتفائها فيه (واكتفيا) أى أبو حنيفة وأبو يوسف (بالقاصرة) أى بالاهلية القاصرة فيها فأوجباها عليه (ترجيحا للمؤنة) فيها وقد سبق أن قول محمد أوضح (وبخلاف العقوبات كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتله) لمورثه فانها لا تجب عليه لعدم صلاحيته للاداء لانه ليس من أهل العقوبة والجزاء لانهما جزاء التقصير وهو لا يتصور ممن لا قصد له فلا جرم ان قال (لانه لا يوصف بالتقصير واستثنى فخر الاسلام) والقاضى أبو زيد والحلوانى وموافقوهم (من العبادات) أى من عدم وجوبها على الصبى العاقل (الايمان فأثبت) فخر الاسلام وكذا موافقوه (وجوبه) أى الايمان (فى الصبى العاقل لسببية حدوث العالم) بما فيه من الآيات الدالة على ربوبية البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب يثبت جبرا وقيام الذمة له (لا الاداء) أى ولم يثبت وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو ليس بأهل له لان أهليته له منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ (فاذا أسلم عاقلا وقع) اسلامه (فرضا) لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته كصوم المسافر ثم هو فى نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل أصلا فوقع فرضا (فلا يجب تجديده) أى اسلامه حال كونه (بالغا كتعجيل الزكاة بعد السبب) لوجوبها فصار أداء الايمان فى حقه كتعجيل الزكاة من المكلف بعد سبب وجوبها قبل وجوب أدائها عليه (فان قيل مثله) أى جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل وجوب أدائه (يتوقف على السمع) لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب على خلاف القياس (قلنا) نعم وقد وجد وهو (اسلام على رضى الله عنه) اذ أخرج البخارى فى تاريخه عن عروة قال أسلم على وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحق أنه أسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس دفع النبى صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبى هذا نص على أنه أسلم وله أقل من عشر سنين بل نص على أنه أسلم ابن سبع أو ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين أسلم خمس سنين لان اسلامه كان فى أول المبعث ومن المبعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذى فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبى صلى الله عليه وسلم اسلامه وكأنهم أخذوه من اقراره له على ذلك وقد أخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو أن العباس قال له فى أول المبعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته خديجة وهذا الغلام على بن أبى طالب قال عفيف فرأيتهم يصلون فوددت أنى أسلمت حينئذ فأكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف وقد يقال تصحيحه عليه الصلاة والسلام اسلامه ان أريد فى أحكام الآخرة فمسلم وكلام منافى تصحيحه فى أحكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث أقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه فى حق هذه الاحكام بل

الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر فالدليل عليه وبتقديره فهو انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولم يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد فى كل الاحاديث وقد تلخص ان الادلة التى قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظنى كما صححه الامام وأتباعه واقتضاه كلام الآمدى لكن الاكثرون على انه قطعى (قوله والشيعة عولوا عليه) يعنى أن الشيعة ذهبوا الى أنه يجب أن يكون فى كل زمان امام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصى وذلك الامام لابد أن يكون معصوما والا لافتقر الى امام آخر ولزم التسلسل واذا كان الامام معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة ورئيسها لا لكونه اجماعا وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن

في العبادات فانه كان يصلي معه على ماهو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت اسلامه أمكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد أورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ماذكرناه الوجه اه قلت ولقائل أن يقول تصحيح اسلامه في حق الصلاة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا وأخرى ومن ثمة يحكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في ثبوت تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح اسلامه في أحكام الآخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة والله سبحانه أعلم (وعلى ماقدمنا) من البحث الذي ينتفي به تحقق أصل الوجوب في مسئلة تثبت السببية لوجوب الاداء بأول الوقت موسعا في الفصل الثالث (يكفي السمع عن أصل الوجوب ونفاه) أي أصل الوجوب للايمان عن الصبي العاقل (شمس الائمة) السرخسي (لعدم حكمه) أي الوجوب وهو وجوب الاداء وهو لا يثبت بدونه وان كان السبب والمحل قائما (ولو أدى وقع فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه فاذا وجد) الحكم الذي هو الاداء (وجد) الوجوب بمقتضى الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلاة الجمعة في حق من لا تجب عليه فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء (والاول) أي قول فخر الاسلام وموافقيه (أوجه) لان ماذكره انما يأتي في وجوب الاداء لا أصل الوجوب الذي طلب منه قاله المصنف فلا جرم أن قال الفاضل القاآني وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذلك حكم الخطاب بل حكمه صحة الاداء وهي متحققة هنا فثبت الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع قلت ولكن هذا على تحقق أصل الوجوب لا على بحث المصنف المقتضي لانتفائه ثم انما لم يجب عليه بعد البلوغ القصد الى تصديق واقرار يسقط به الفرض وقد كان الظاهر انه يجب عليه ذلك ولا يكفيه استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوي به اسقاط الفرض كما انه لو كان واظب على الصلاة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفيه بعد بلوغه منها الا ما قرنه بنية أداء الواجب امتثالا لدلالة الاجماع على عدم وجوب نية فرض الايمان للبالغ المحكوم بصحة اسلامه صبيا تبعا لابويه المسلمين اذ لو كان ذلك فرضا لم يفعله أهل الاجماع عن آخرهم (وانعدم حكم الوجوب من الاداء لم تجب الصلاة على الحائض لانتفاء الاداء شرعا) في حالة الحيض (والقضاء) بعد الطهارة منه (للحرج والتكليف للرحمة) أي والحال ان تكليف الله تعالى لعباده ماهو في قدرتهم من الاوامر والنواهي ولا سيما ما كان من العبادات انما هو لرحمته تعالى لهم لانه على تقدير الاستنان كما هو مقتضى الحال طريق الثواب في السنة الالهية (والحرج طريق الترك) الذي هو طريق العقاب (فلم يتعلق) التكليف (ابتداء بما فيه) الحرج (فضلا) من الله سبحانه (بخلاف الصوم) فانه لا حرج في قضائهما اياه (فثبت) أصل الوجوب عليهما (لفائدة القضاء وعدم الحرج) وسنوضح وجهه في الكلام في الحيض والنفاس ان شاء الله تعالى (وأهلية الاداء نوعان قاصرة لقصور العقل والبدن كالصبي العاقل) أو العقل لا غير كما أشار اليه بقوله (والمعتوه البالغ) وان كان قوي البدن (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الاداء) لان في صحته نفعه بلا شائبة ضرر (وكاملة بكمالهما) أي العقل والبدن (ويلزمها) أي الكاملة (وجوبه) أي الاداء لتحقق شرطه وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط عنه أداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته (فما) يكون (مع القاصرة) ثبت لانه (اما حق لله لا يحتمل حسنه القبح أو قبيح لا يحتمل الحسن أو متردد) بين الحسن والقبح (أو غيره) أي غير حق الله تعالى وهو حق العبد (اما فيه نفع أو

الزدع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفيا خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضا خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسئلة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال * (الثالثة قال مالك اجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف * الرابعة قال الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وهم علي وفاطمة وابناهما رضوان الله عليهم لانها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي ولقوله عليه الصلاة والسلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي) أقول ذهب الامام مالك الى أن اجماع أهل المدينة حجة أي اذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن

ضرر

ضرر محضان أو متردد) بين النفع والضرر (فالاول) أى ماهو حق لله تعالى لايحتمل حسنه القبح (الايمان لايسقط حسنه وفيه نفع محض) فيصح منه اذ لك ولاهليته الثواب وكيف لا والفرض انه وجد منه حقيقة فكذا حكما (وتخلف الوجود الحكمي عن) الوجود (الحقيقى) انما يكون (لحجر الشرع) عنه (ولم يوجد) حجر الشرع عنه وكيف يوجد (ولا يليق) الحجر عنه بالشارع لحسنه حسنا لايحتمل أن يكون قبيحا بحال ولو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه والنفعه الذى لايشوبه ضرر فان قيل بل قد يكون فيه ضرر فى أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية أجيب بالمنع (وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح مضافان الى كفر القريب والزوجة) لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لاقاطعا (ولو سلم) لزوم ذلك له (فحكم الشئ الموجب) بالجر صفة الشئ وفاعله (ثبوته) أى ذلك الشئ (صحته) أى صحة حكم الشئ وهو مفعوله ثم حكم الشئ مبتدأ خبره (ما) أى الحكم الذى (وضع) الشئ (له) أى لذلك الحكم (ووضعه) أى الايمان (ليس لذلك) أى لحرمان الارث والفرقة بين الزوجة وبينه (وان لزم) ذلك (عنده) أى الايمان ثمرة من ثمراته ولازما من لوازمه التابعة لوجوده ومن ثمة تنتفى ثبوت اسلامه تبعا الاسلام أبويه أو أحدهما ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوته (بل) وضعه (لسعادة الدارين مع أنه) أى الاسلام (موجب ارثه من المسلم فلم يكن) لازمه (محصورا فى الاول) أى حرمان الارث وبعودملك نكاحه اذا كانت زوجته أسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا محضا لايشوبه معنى الضرر وصار هذا (كقبول هبة القريب من الصبى يصح مع ترتب عتقه) على القبول (وهو) أى عتقه (ضرر) محض (لان الحكم الاصلى) للهبة انما هو (الملك بلا عوض) لا العتق المرتب عليها فى هذه الصورة (وعرض الاسلام عليه لاسلام زوجته لصحته) أى الاسلام (منه) ونفعه بادائه (لا وجوبه) عليه (وضربه لعشر على الصلاة) لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبى بالصلاة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم (تأديبا) ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد الصلاة فى المستقبل فهو من أنفع المنافع (كالبهيمة) أى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى فى الكامل الا أنه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير (لا التكليف والثانى) أى ماهو حق لله تعالى قبيح لايحتمل قبحه الحسن (الكفر) فانه قبيح من كل شخص فى كل حال وهو (يصح منه أيضا فى أحكام الآخرة اتفاقا) والا صار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ماهى عليه وهو لايجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب والعفو ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداؤه ولعقله وصحة دركه لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل (وكذا يصح (فى) أحكام (الدنيا خلافا لابى يوسف) آخرا والشافعى وفى المبسوط وهو رواية عن أبى حنيفة وهو القياس لانه ضرر محض كاعتاق عبده واذا لم يصح منه ماهو متردد بين الضرر والنفع فما يكون ضررا محضا أولى ووجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا فلا يسقط بعذر فيستوى فيه البالغ وغيره (فتبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث) من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لاقصدا للضرر فى حقه اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لايحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بأن ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لايمتنع ثبوته بواسطة لزومه (وانما لم يقتل) وقتئذ (لان) أى القتل ليس لمجرد الارتداد (بل) قتل الكافر انما هو (بالحرابة) لاهل الاسلام (وليس) اه ... بى

روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن اجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمدود غيرها ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم فى هذا وفى غيره لان العادة تقضى بأن مثل هؤلاء لايجتمعون الا عن دليل راجح واستدل عليه الامام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة لتنفى خبثها ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفيا عن أهلها فانه لو كان فى أهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم حجة (قوله وهو ضعيف) أى الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت فى الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه مارواه البخارى انما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضا ولم يبين ماضعفه ووجهه أن الحمل على الخطا متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال امام الحرمين ولو اطلع مطلع

(من أهلها ولا بعد البلوغ لان فى صحة اسلامه صبيا خلافا) بين العلماء (أو ورث شبهة فيه) أى القتل (والثالث) أى ما هو حق لله تعالى متردد بين الحسن والقبح (كالصلاة واخواتها) من العبادات البدنية كالصوم والحج فان مشروعيتها وحسنها قد يكون فى وقت دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها فى حق الصلاة ويومى العيد وأيام التشريق فى حق الصوم وحكم هذه أنها (تصح) منه (لمصلحة ثوابها) فى الآخرة واعتياد أدائها بعد البلوغ بحيث لا تشق عليه (بلا عهدة فلا يلزم بالشروع) المضى فيها (ولا بالافساد) قضاؤها لانها قد شرعت فى حق البالغ كذلك فى الجملة فانه لو شرع فى عبادة من هذه على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى لو أفسدها لا يجب عليه شئ فكذا الصبى فى هذا المعنى فكانت نفعا محضا فى حقه بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة لا يصح منه لان فيه ضررا به فى العاجل بنقصان ماله (والرابع) أى ما هو حق العبد وهو نفع محض (كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض واذا) أى ولصحة مباشرته ما فيه نفع محض (وجبت أجرته) أى الصبى المحجور بغير اذن وليه (اذا آجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانه) أى بطلان عقده بغير اذن وليه (لحقه) أى الصبى وهو (أن يلحقه ضرر) لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى (فاذا عمل بقى الاجر نفعا محضا) وهو غير محجور فيه (فيجب بلا اشتراط سلامته) من العمل حتى لو هلك فى العمل له الاجر بقدر ما أقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان (بخلاف العبد) المحجور (آجر نفسه) بغير اذن مولاه (تجب) الاجرة (بشرطها) أى السلامة من العمل (فلو هلك ضمن) المستأجر (قيمته من يوم الغصب فيملكه فلا تجب أجرته) لانهما لا يجتمعان (وصحت وكالتهما) أى قبول الصبى والعبد توكيل غيرهما لهما بغير اذن وليهما (بلا عهدة) ترجع اليهما من لزوم الاحكام المتعلقة بالعقد الذى باشره كتسليم المبيع والثمن والخصومة فى العيب (لانه) أى قبولهما الوكالة بلا عهدة (نفع محض لهما) اذ يكتسب بذلك احسان التصرف وجهة الضرر وهى لزوم العهدة منتفية فتمحض نفعا واليه الاشارة بقوله تعالى وابتلوا اليتامى) أى اختبروا عقولهم وتعرفوا أحوالهم بالتصرف قبل البلوغ حتى اذا تبينتم منهم هداية دفعتم اليهم أموالهم بلا تأخير عن حد البلوغ (واذا) أى ولصحة مباشرتهما ما فيه نفع محض (استحقا الرضخ) أى ما دون السهم من الغنيمة (اذا قاتلا بلا اذن) من الولى والمولى والقياس لا شئ لهما لانهما ليسا من أهل القتال وانما يصيران من أهله بالاذن كالحربى المستأمن وجه الاستحسان أنهما غير محجورين عن محض المنفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال كذلك فيكونان كالمأذونين من الولى والمولى (وقيل هو) أى استحقاق الرضخ (قول محمد) لان عنده أمانهما صحيح وهو لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه والدليل عليه أن محمدا لم يذكر هذه المسئلة الا فى السير الكبير وأكثر تفريعاته مبنى على أصله كتفريعات الزيادات فأما عندهما فلا يصح أمانهما فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بدون الاذن بالاجماع والاصح ان هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر عن الاستحقاق (وانما لا تصح وصيته بثلث ماله فما دونه) (مع حصول نفع الثواب وعدم الضرر اذ لا يخرج عن ملكه حيا) لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت (لابطالها) أى الوصية (نفع الارث عنه) لاقاربه الورثة (وهو) أى نفع ارثهم له (أنفع) له من نفع الوصية للاجانب (لان نقل الملك الى الاقارب أفضل شرعا الصدقة والصلة) فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذى الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه الترمذى وصححه ابن حبان والحاكم وقال صلى الله عليه وسلم لسعد انك أن تدع

ورثتك

على ما يعتبر بين لابنيها من المخازى لقضى العجب وأيضا فلا نسلم أن الخطأ خبث لان الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغى خبيث ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر وقد انتصر فى المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره الى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق فى اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول * المسئلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهى بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا

ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه لكن يشكل هذا بما روى مالك عن عمرو بن سليم الزرقي أنه قيل لعمر بن الخطاب ان ههنا غلاما يفاعا لم يحتلم من غسان ووارثه بالشام وهو ذو مال وليس له ههنا الا ابنة عم له فقال عمر مروه فليوص لها فأوصى لها بمال يقال له بئر جشم قال عمرو ابن سليم فبعت ذلك المال بثلاثين ألفا وقد أجاب المشايخ عنه بما لا يعرى عن نظر والله سبحانه أعلم (والخامس) أى ماهو حق العبد وهو ضرر محض (كالطلاق والعتاق والصدقة والهبة وحكم هذا أنه لا يملكه ولو باذن وليه) لان فيه ازالة الملك عنه من غير نفع يعود اليه والصبا مظنة الرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله أرحم الراحمين فلم يشرع فى حقه المضار (كما لا يملكه عليه غيره) من ولى ووصى وقاض لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثباتها فيما هو ضرر محض فى حقه وحينئذ فكما قال صاحب الكشف وغيره فكان المراد من عدم شرعية الطلاق أو العتاق فى حقه عدمها عند عدم الحاجة فأما عند تحققها فمشروع قال شمس الأئمة السرخسي زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع أصلا فى حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر فى اثبات أصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول لو أثبتنا ملك الطلاق فى حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالى عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة حتى اذا أسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول أبى حنيفة ومحمد واذا ارتد والعياذ بالله وقعت البينونة بينه وبينها وكان طلاقا فى قول محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمته فى ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ (الا اقراض القاضى فقط من الملئ) ماله فانه يملكه (لانه) أى اقراضه (حفظ) له (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان بهذا الشرط نظرا من القاضى له ونفعا (بخلاف الاب) لانه لا يتمكن من تحصيله من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى فلا يملكه (الا فى رواية) لانه يملك التصرف فى المال والنفس فكان بمنزلة القاضى فيملكه (كاقراضه) لانه لا يملك عليه ولا يجوز للوصى عند أبى حنيفة وقال محمد لا بأس اذا كان مليا قادرا على الوفاء وليس كالقاضى ذلك ذكره فى المنتقى (والسادس) أى ماهو حق للعبد متردد بين النفع والضرر (كالبيع والاجارة والنكاح فيه احتمال الربح والخسران) فان كان البيع رابحا والاجارة والنكاح بأقل من أجرة المثل ومهر المثل فهى نفع وان كان البيع خاسرا وهما بأكثر من أجرة المثل ومهر المثل فهى ضرر (وتعليل النفع بدخول البدل فى ملكه والضرر بخروج الآخر) كما ذكر صدر الشريعة (يوجب أنه لو باع بأضعاف قيمته) كان ضررا ونفعا ويلزمه أنه (لا يندفع الضرر قط وذكر) المعلل المذكور (انه يندفع احتمال الضرر بانضمام رأى الولى) كما ذكره فى التلويح وأجيب بأن المقصود من التعليل المذكور بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شئ فى الملك وخروج البدل عن الملك فبانضمام رأى الولى اندفع توهم الضرر لانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع غالبا فالتحق بما يتمحض نفعا ولا يخفى ان هذا فى نفسه حسن وانما الكلام فى استفادته من التعليل ولا ريب فى أنه انما ينسب اليه بنوع عناية على ما فيها (فيملكه) أى الصبي هذا القسم (معه) أى مع رأى الولى لاندفاع الاحتمال المذكور (لانه) أى الصبى (أهل لحكمه) أى هذا التصرف (اذ يملك البدل اذا باشره الولى) أى يملك الثمن والاجرة اذا باع الولى عينا من ماله أو آجرها والعين اذا اشتراها له (وأهل له) أى لهذا التصرف (اذ صحت وكالته به) أى ان يكون وكيلا لغيره فيه (وفيه) أى فى جواز هذا التصرف له (نفع توسعة طريق تحصيل

وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفى الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطأ منفيا عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم على وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لان النبى صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتى وأيضا فقد نقله ابن عطية فى تفسيره عن الجمهور وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على ان قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الآية انا لا نسلم انتفاء الرجس فى الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفى العذاب فى الدار الآخرة سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى يا نساء النبى لستن كأحد من النساء ان اتقيتن الى قوله وأطعن

المقصود) له لحصوله حينئذ تارة بالولي وتارة بنفسه مع تصحيح عبارته وزيادة دربته وهو أولى من حصول الربح بطريق واحد وهو مباشرة الولي (ثم عنده) أي أبي حنيفة (لما انجبر القصور بالاذن كان كالبالغ فيملكه) أي هذا التصرف (بغبن فاحش) وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين (مع الاجانب والولي في رواية) كما يملكه البالغ وان كان لا يملكه الولي (وفي أخرى لا) يملكه مع الولي (لانه ان كان أصيلا في الملك) لانه مالك حقيقة فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه (ففي الرأي) أصيل (من وجه) لا مطلقا لان أصل الفعل والرأي ثابت له الا أن في رأيه خللا حتى احتاج الى ان ينجبر برأي الولي فيشبه تصرفه تصرف الوكلاء من هذا الوجه (ففيه) أي هذا التصرف (شبهة النيابة عن الولي) نظرا الى وصف الرأي بالخلل (فكأن الولي باعه من نفسه فلا يجوز) بيعه منه (بغبن) فاحش كما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش (وأيضا اذا كان) في الرأي أصيلا (من وجه صح لا في محل التهمة) وهو ما اذا باع من الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة أو بما يتغابن الناس بمثله ولا يصح في محلها وهو بيعه من الولي بغبن فاحش اذ يتمكن فيه تهمة أن الولي انما أذن له ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي (وعندهما لا يجوز) بالغبن الفاحش (مطلقا) أي لا من الولي ولا غيره (لانه لما شرط الاذن) من الولي لنفوذ تصرفه (كان) الصبي (آلة تصرف الولي بنفسه) وهو لا يجوز منه بالغبن الفاحش قال القاآني وقول أبي حنيفة أصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه اه وفيه نظر بل الذي يظهر ان قولهما أظهر فليتأمل *(وهذا فصل أخر اختصوا) أي الحنفية (به في بيان أحكام عوارض الاهلية أي أمور ليست ذاتية لها طرأت اولا) أي خصال أو آفات لها تأثير في الاحكام بالتغيير أو الاعدام سميت بها لمنعها الاحكام المتعلقة بأهلية الوجوب أو الاداء عن الثبوت اما لانها مزيلة لاهلية الوجوب كالموت أو لاهلية الاداء كالنوم والاغماء أو مغيرة لبعض الاحكام مع بقاء أصل الاهلية للوجوب والاداء كالسفر واذا لم يذكر الكهولة والشيخوخة ونحوهما في جملتها لانها ليست باحدى هذه الاقسام (فدخل الصغر) لعدم اشتراط الطرو والحدوث بعد العدم فيها وكونه ليس من الامور الذاتية للانسان ومن ثمة كان الكبير انسانا كالصغير وان كان ثابتا في أصل الخلقة لا يخلو عنه الا نادرا كآدم وحواء عليهما السلام ومقتضيها أحوال منافية لاهليته غير لازمة له (وهي) أي العوارض (نوعان سماوية أي ليس للعبد فيها اختيار) فنسبت الى السماء بمعنى انها نازلة منها بغير اختياره وارادته وهي أحد عشر (الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت) قالوا وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض وأوردا الاغماء والجنون من المرض وقد أفردا بالذكر وأجيب لاختصاصهما بأحكام كثيرة يحتاج الى بيانها بخلاف تلك (ومكتسبة أي كسبها العبد أو ترك ازالتها) وهي سبعة ستة منه وهي الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وواحد من غيره وهو الاكراه *(النوع الاول السماوية) قدمها لانها أظهر في العارضية لخروجها عن اختيار العبد وأشد تأثيرا في الاحكام من المكتسبة (أما الصغر) وقدمه لكونه في أول أحوال الآدمي (فقبل ان يعقل) الصغير هو (كالمجنون الممتد) لانتفاء العقل والتمييز بل ربما كان الصغير في أول أحواله أدنى حالا من المجنون لانه قد يكون للمجنون تمييز لا عقل وهو عدمهما فلا يكون مكلفا بشئ (فاذا عقل تأهل للاداء) أهلية قاصرة (دون الوجوب الا الايمان على ما تقدم) قريبا من الخلاف فيه ويسقط عنه بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ من عبادة أو كفارة أو حد (وتقدم وضع الاجزية عنه) سالفا قريبا (وبينونة زوجته) المسلمة (بكفره) أي ردته أو اباءته عن الاسلام اذا عرض عليه بعد اسلامها (ليس جزاء بل لانتفاء أهليته لاستفراش المسلمة) لقوله تعالى

الله ورسوله وأما ما بعدها فقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن الآية وحينئذ فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع * قال *(الخامسة قال القاضي أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر * السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثباته) أقول ذهب القاضي أبو خازم والامام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى أن اجماع الخلفاء الاربعة يعني أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذي وصححه هو

فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن (لحرمانه الارث به) أى بكفره (الملك) أى لانتفاء أهليته للارث منه (لعدم الولاية) لانها شرط لسببية الارث كما يشير اليه قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام هب لى من لدنك وليا يرثنى والكافر ليس له أهليتها على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (كالرقيق) أى كما يحرم المرقوق وافرا كان الرق فيه أو ناقصا بالغا كان أو غير بالغ الارث لعدم الولاية التى هى شرط سببيته فلا يكون انتفاء الارث فيهما جزاء على فعلهما بل لانتفاء شرط سببيته التى هى اتصال الشخص بالميت بقرابة أو زوجية أو ولاء ومثله لا يعد جزاء ألا يرى ان الاجنبي اذا لم يكن له سبب ارث من غيره لا يرثه ولا يقال حرمانه جزاء بل لم يشرع الارث فى حقه لعدم سببه (وأما الجنون) وهو اختلال العقل مانع من جريان الافعال والاقوال على نهجه الا نادرا إما لنقصان جبل عليه دماغه خلقة فلم يصلح لقبول ما أعد لقبوله من الفعل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا مما لا يرجى زواله ولا فائدة فى الاشتغال بعلاجه وإما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط وآفة من رطوبة مفرطة أو يبوسة متناهية وهذا مما يعالج بما خلق الله تعالى له من الادوية وإما باستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه وهذا مما قد ينجع فيه الادوية الالهية (فينافى شرط العبادات النية) بالنصب بدل من شرط العبادات لسلبه الاختيار (فلا تجب) العبادات مطلقا (مع الممتد منه مطلقا) أى الاصلى وهو المتصل بزمن الصبا بان جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا والعارضى وهو ان يبلغ عاقلا ثم جن أما وجوب الاداء فلعدم القدرة عليها لانها لا تكون بلا عقل ولا قصد صحيح وهو مناف لهما وأما أصل الوجوب فلعدم حكمه وهو الاداء والقضاء على تقديرا مكانه دفعا للحرج (وما لا يمتد) منه حال كونه (طاريا عليه (جعل كالنوم من حيث انه) أى كلا منهما (عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد) مع عدم الحرج فى ايجاب القضاء فلا ينافى كل عبادة لا يؤدى ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زواله كالنوم (ولانه) أى الجنون (لا ينفى أصل الوجوب اذ هو) أى أصل الوجوب متعلق (بالذمة وهى) أى الذمة موجودة (له) أى المجنون (حتى ورث) من بينه وبينه سبب من أسباب الارث (وملك) ما تحقق له فيه سبب الملك من مال أو حق مالى والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا أنه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج ينعدم الوجوب (وكان أهلا للثواب) لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب أيضا (كأن نوى صوم الغد فجن فيه) أو قبل الفجر وهو على نيته حال كونه (ممسكا كله صح فلا يقضى) ذلك اليوم (لو أفاق بعده) أى بعد الغد لو كان ذلك من رمضان فيكون أهلا للوجوب فى الجملة ولا حرج فى ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه فى الوقت وقضائه بعده كما فى النوم والاغماء ثم الحاصل ان الشارع ألحق العارض من النوم والاغماء بالعدم فى حق الاداء بعد تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود فيهما وعلماؤنا الثلاثة ألحقوا العارض من الجنون بالعدم بعد زواله فى حق الوجوب وجعلوا السبب الموجود فيه معتبرا فى حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان هذا الاستحسان أولى بالصحة من القياس وهو كونه مانعا لوجوب العبادات كلها أصليا كان أو عارضيا قليلا كان أو كثيرا لزوال أهلية الاداء بفوات العقل وعدم ثبوت الوجوب بدونها بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا ينافيان العقل ولا يزيلانه وانما يحصل بهما العجز عن استعمال آلة القدرة فكان العقل ثابتا كما كان وهو قول زفر والشافعى والله تعالى أعلم (وصح اسلامه تبعا) لابويه أو أحدهما كالصبى (وانما يعرض الاسلام لاسلام زوجته على أبيه أو أمه لصيرورته مسلما باسلامه) أى اسلام أحدهما فان اسلم أقرا على النكاح وان أبى فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن (بخلافه) أى الاسلام (اصالة) فانه لا يصح

والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الاربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية تولى القضاء فى خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد فى توريث ذوى الارحام وحكم برد أموال حصلت فى بيت أموال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وذهب بعضهم الى أن اجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن اجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام خذوا شطر

منه (لعدم ركنه الاعتقاد) أى عقد القلب على التصديق لانه انما يكون بالعقل وهو عديمه (لا حجرا) لان الحجر عن الايمان غير صحيح لانه نفع محض (بخلاف) الاسلام (التبع) أى التابع لاسلامهما أو اسلام أحدهما (ليس) الاعتقاد فيه (ركنا ولا شرطا له وانما عرض) على وليه اذا أسلمت زوجته (دفعا للضرر عنها اذ ليس له) أى المجنون (نهاية معلومة) ففى التأخير ضرر بها مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء ثم قال شمس الائمة ليس المراد من عرض الاسلام على والده أن يعرض عليه بطريق الالزام بل على سبيل الشفقة المعلومة من الآباء على الاولاد عادة فلعل ذلك يحمله على أن يسلم ألا ترى انه اذا لم يكن له والد ان جعل القاضى له خصما وفرق بينهما فهذا دليل على أن الاباء يسقط اعتباره هنا للتعذر (بخلاف الصبى غير العاقل) أسلمت زوجته لا يعرض على وليه لان لعقله حدا معلوما) وهو البلوغ فينتظر فاذا بلغ عرض عليه الاسلام (ولا ينتظر بلوغه) أى الصبى المجنون لما ذكر (ويصير مرتدا تبعا بارتداد أبويه ولحاقهما به) أى بالمجنون بدار الحرب (اذا بلغ مجنونا وهما مسلمان) لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين وقد ثبت الاسلام فى حقه تبعا لهما فيزول بزوال ما يتبعه ثم كون أبويه مسلمين ليس بقيد لان اسلام أحدهما وارتداده ولحوقه معه بدار الحرب كاف فى ارتداده (بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام) فانه يكون مسلما لظهور تبعية الدار بزوال تبعية الابوين لانها كالخلف عنهما (أو بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا فجن) قبل البلوغ (فارتدا ولحقا به) بدار الحرب لانه صار أصلا فى الايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض الجنون ثم قال متصلا بقوله ولانه لا ينفى أصل الوجوب (الا أنه اذا انتفى الاداء) وبين أن مراده به الفعل لا مقابل القضاء بقوله (أى الفعل تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج فى القضاء وتقدم وجهه) حيث قال والتكليف رحمة والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتداء بما فيه فضلا (انتفى) أصل الوجوب (لانتفاء فائدته) من الاداء والقضاء وقوله (وكذا الاصلى عند محمد) عطف فى المعنى على قوله وما لا يمتد طارئا أى وكذا الجنون الاصلى حكمه حكم الممتد من الجنون الطارئ عند محمد فلم يفرق فى الاصلى بين الممتد وغيره فى الاسقاط كما فرق فى العارضى بينهما بالاسقاط وعدمه (اناطة للاسقاط بكل من الامتداد والاصالة) وعزاه فى شرح الطحاوى الى أصحابنا وفى الهداية وهذا اختاره بعض المتأخرين وفى الفوائد الظهيرية منهم الشيخ أبو عبد الله الجرجانى والامام الرستغفنى والزاهد الصفار (وخصه) أى الاسقاط (أبو يوسف بالامتداد) لا غير فيهما فأسقط عنده الممتد منهما دون غيره ونص فى طريقة أبى المعين على انه ظاهر الرواية وأشار اليه فى الهداية بلفظ قيل ثم الخلاف بينهما هكذا هو المذكور فى المبسوط والخانية وغيرهما (وقيل الخلاف على القلب) وهو أن محمدا أناط الاسقاط بالامتداد وعدم الاسقاط بعدم الامتداد فى كل من الاصلى والعارضى وان أبا يوسف فرق فى العارضى بين الممتد وغيره فى الاسقاط وعدمه وسوى فى الاصلى فى الاسقاط بين أن يكون ممتدا أولا وهو المذكور فى أصول فخر الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المصنف فى فتح القدير ثم هذه الجملة من التقرير هى المناسبة لشرح هذا الموضع وللمصنف هنا حاشية لها محمل صحيح فى ذاتها ولكنها لا توافق شرح هذا الموضع فليتنبه لذلك وجه التسوية بين الاصلى والعارضى أمران * أحدهما ان الاصل فى الجنون الحدوث اذ السلامة عن الآفات هى الاصل فى الجبلة فتكون اصالة الجنون أمرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارئ * ثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على أصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ ووجه التفرقة أمران أيضا أحدهما الطريان بعد البلوغ رجح العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء

دينكم عن الحميراء يعنى عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة * المسئلة السادسة فى بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شئ لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالاجماع سواء كان عقليا أو شرعيا أو لغويا أو دنيويا وفى العقلى والدنيوى خلاف وكل شئ يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم ان الاجماع حجة بأن نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع (قوله لا كاثباته) أى لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا

مامضى ثانيهما ان الاصلى يكون لآفة فى الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمرا أصليا لايقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم وفى المبسوط وليس فيما اذا كان جنونه أصليا رواية عن أبى حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح أنه ليس عليه قضاء مامضى (واذا كان المسقط) لوجوب العبادات فى التحقيق هو (الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط) بالنسبة الى أصناف العبادات (فقدر) الامتداد المسقط (فى الصلاة بزيادته على يوم وليلة عندهما) أى أبى حنيفة وأبى يوسف بزمان يسير (وعند محمد بصيرورة الصلوات الفوائت (ستا) بخروج وقت السادسة (وهو أقيس) لان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند كثرتها وكثرتها بدخولها فى حد التكرار وهو انما يكون بخروج وقت السادسة فلا جرم ان نص السرخسى وصاحب الذخيرة على انه الاصح ومشى عليه المصنف فى فتح القدير (لكنهما) أى أبا حنيفة وأبا يوسف وان اشترطا تكرارها (أقاما الوقت) انه هو السبب الظاهر لها (مقام الواجب) أى الصلاة (كما فى المستحاضة) وسائر أصحاب الاعذار تيسيرا على العباد ثم كون هذا قولهما هو المذكور فى أصول فخر الاسلام والهداية ومبسوط خواهر زاده وغيرها وجعلها الفقيه أبو جعفر والسرخسى رواية عن أبى حنيفة وذكره فى شرح الطحاوى والمنظومة والمختلف عن أبى حنيفة ولم يذكر قول أبى يوسف (وفى الصوم) أى وقدر امتداد الجنون المسقط لوجوب الصوم (باستغراق الشهر ليله ونهاره) حتى لو أفاق فى جزء منه ليلا أو نهارا يجب عليه القضاء قال صاحب الكشف وهو ظاهر الرواية وفى الكامل نقلا عن الحلوانى لو كان مفيقا فى أول ليلة من رمضان فأصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو أفاق فى ليلة من الشهر ثم أصبح مجنونا ولو أفاق فى يوم من رمضان فى وقت النية لزمه القضاء ولو أفاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه اهـ وهذا فى الذخيرة والفتاوى الظهيرية ومشى عليه الاسبيجابى وحميد الضرير من غير حكاية خلاف لكن اذا كان سقوط الواجب للحرج وامتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فيلزم الحرج بثبوته مع استيعاب الجنون الشهر بخلاف ما اذا لم يستوعبه لان صوم مادون الشهر فى سنة لا يوقع فى الحرج يجب ان لافرق فى وجوب قضاء الشهر بين أن يفيق فى الليلة الاولى منه أو غيرها أو فى نهار منه قبل الزوال أو بعده أوله أو آخره ويؤيده ما فى المجرد عن أبى حنيفة فيما اذا أفاق فى الليلة الاولى ثم أصبح مجنونا جميع الشهر انه يلزمه القضاء نعم هذا اذا لم ينو الصوم فيها أو نواه ثم أفطر فى نهاره أما اذا نواه ولم يفطر قضى الشهر الا ذلك اليوم وهو محمل ما ذكره جماعة منهم أبو جعفر فى كشف الغوامض انه يلزمه قضاء جميع الشهر الا اليوم الاول وكذا يجب أن لا يفرق فيه بين الاصلى والعارضى كما ذكره فى الايضاح عن أبى يوسف وهو أولى ان شاء الله تعالى مما فى شرح الطحاوى من ان فى الاصلى اذا أفاق فى بعض الشهر يلزمه قضاء ما أدرك لا قضاء مامضى ثم قالوا انما لم يشترط التكرار فى الصوم لانه لو شرط لازدادت الزيادة المؤكدة على الاصل المؤكد اذ لا يدخل وقت الصيام مالم يمض أحد عشر شهرا والتحقيق ما سبق (وفى الزكاة) قدر امتداد الجنون المسقط لوجوبها (باستغراق الحول) به كما هو رواية الحسن عن أبى حنيفة والامالى عن أبى يوسف وابن رستم عن محمد قال صدر الاسلام وهو الاصح لان الزكاة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية قال المصنف وفيه نظر فان التكرار بخروجها لا بدخولها لان شرط الوجوب ان يتم الحول فالاولى اعتبار الحول لانه كثير فى نفسه كما مشى عليه فى التلويح (وأبو يوسف) فى رواية هشام عنه قال (أكثره) أى الحول اذا استوعبه الجنون (ككله) اقامة للاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب والنصف ملحق بالاقل (فلو بلغ مجنونا مالكا) للنصاب ثم أفاق

على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو أثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ماذكره المصنف لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه بالشهادتين وقال الشيخ أبو اسحق فى اللمع انه لا يعتد بالاجماع فى حدوث العالم أيضا قال

﴿ الباب الثانى فى أنواع الاجماع وفيه مسائل ﴾

* الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل فى الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان

(فابتداء الحول من الافاقة) عند أبي يوسف بناء على ان الاصلي ملحق بالصبا عنده (خلافا لمحمد) في أن ابتداء الحول من البلوغ عنده بناء على ان الاصلي والعارضي سواء عنده في أن المسقط فيهما الامتداد ولم يوجد (ولو أفاق بعد ستة أشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد لا أبي يوسف مالم يتم) الحول من الافاقة وكان الاولى فلو أفاق بالفاء ولو كان هذا في العارضي وجبت اتفاقا من غير توقف على تمام الحول من وقت الافاقة (وأما العته لاختلاط الكلام مرة ومرة) وهذا اختصار مجحف لتعريفه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر أموره وأحسن منه ماقيل آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين فخرج بناشئة عن الذات مايكون بالمخدرات (فكالصبي العاقل) أي فالمعتوه كهذا (في صحة فعله وتوكيله) أي وقبول الوكالة من غيره في بيع مال الغير والشراء له وطلاق امرأته واعتاق عبده (بلا عهدة) حتى لا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا رد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه (وقوله) أي وفي صحة قوله الذي هو نفع محض وهو أهل لاعتباره منه (كاسلامه) أما أنه نفع محض فظاهر وأما أنه أهل لاعتباره منه فلوجود أصل العقل فيه بخلاف ماهو ضرر محض كالطلاق والعتاق فانه لا يصح منه لا باذن وليه ولا بدون اذنه كما لا يصح من الصبي العاقل وبخلاف ماهو متردد بين الضرر والنفع كالشراء لنفسه فانه يصح منه باذن الولي لا بدون اذنه كما في الصبي العاقل أيضا (ولا تجب العبادات عليه) كما لا تجب على الصبي العاقل أيضا كما هو اختيار عامة المتأخرين (والعقوبات) كما لا تجب على الصبي العاقل أيضا بجامع وجود أصل العقل مع تمكن خلل فيه فيهما دفعا للحرج (وضمان متلفاته ليس عهدة) لانها تلزم مع التصرف الشرعي كالبيع والشراء والوكالة وليس الاتلاف تصرفا شرعيا ولان المنفي عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمله لانه حق العبد شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اقدر بالمثل لا جزاء الفعل وكون المستهلك صبيا أو بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم وذلك لا يزول بالصبا والعته والحاصل ان العذر الثابت للمتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج كما هو محتاج ثم جاز أن يبطل به ما ثبت لحق الشرع لغناه تعالى عن العالمين ألا ترى ان المضطر لو تناول مال الغير لا يأثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد (وتوقف نحو بيعه) وشرائه واجارته على اذن وليه كما قدمناه وتثبت الولاية عليه لغيره كما تثبت على الصبي لان ثبوتها من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه سبب العجز (ولا يلي على غيره) لعجزه عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (ولا يؤخر العرض) للاسلام (عليه عند اسلام امرأته) اذا لم يكن مسلما (لما قلنا) في الصبي العاقل وهو صحته منه فان اسلام كل منهما صحيح لوجود أصل العقل بخلاف المجنون (وفي التقويم تجب عليه العبادات احتياطا) في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده صدر الاسلام بان العته نوع جنون فيمنع وجوب أداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما أثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما أثر عدمه في حقه أثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ أيضا كما أثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا أثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في أول أحواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ماليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر أحواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ذكره في الكشف وغيره (وأما النسيان عدم الاستحضار) للشئ (في وقت حاجته) أي حاجة

مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل وارد على الوحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعا قبل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر) أقول اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسئلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسئلة فيه ثلاث مذاهب كما أشار اليه المصنف فالاكثرون على ما قاله الامام والآمدي منعه مطلقا وجزم به في المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب أن الثالث ان لم يرفع شيأ مما أجمع عليه القائلان الاولان جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع * مثال الاول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا أو سهوا وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعا للشئ أجمع عليه القائلان الاولان بل هو

استحضاره (فشمل) هذا (النسيان عند الحكماء والسهو لان اللغة لاتفرق) بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد وقال الشيخ سراج الدين الهندى والحق أن النسيان من الوجدانيات التى لا تفتقر الى تعريف بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش (فلا ينافى الوجوب) ولا وجوب الاداء (لكمال العقل وليس عذرا فى حقوق العباد) حتى لو أتلف مال انسان يجب عليه الضمان جبرا لحق العبد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام (وفى حقوقه تعالى) هو (عذر فى سقوط الاثم) كما هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرطهما ولم يخرجاه (أما الحكم) الدنيوى (فان كان) النسيان لما هو فيه حتى فعل ما ينافيه (مع مذكر) له عما هو بصدده (ولا داع) والاحسن ولا داعى (اليه) أى الى ذلك الفعل (كأكل المصلى) فى الصلاة ناسيا فان هيئة المصلى مذكرة له مانعة من النسيان اذا لاحظها ودعاء الطبع اليه فى الصلاة منتف عادة لقصر مدتها فحينئذ (لم يسقط حكمه) فيفسد الصلاة (لتقصيره بخلاف سلامه فى القعدة) الاولى نسيانا على ظن انها الاخيرة فانه يسقط حكمه فلا يفسدها لانتفاء المذكر لانه ليس للمصلى هيئة مذكرة انها الاولى وكثرة تسليمه فى القعدة داعية اليه (أو) كان (لا معه) أى لا مع مذكر ولكن (مع داع) الى ذلك الفعل (كأكل الصائم) فى حال صومه ناسيا فانه ليس فى الصوم هيئة مذكرة به والطبع داع اليه لطول مدته (أو) كان (لا) مع مذكر (ولا) مع داع اليه (فأولى) ان يسقط حكمه (كترك الذابح التسمية) فانه لا داعى الى تركها وليس ثمة ما يذكرا خطارها بالبال أو اجراءها على اللسان كذا فى التلويح قلت ويشكل الاول بتعليلهم حلها بقولهم لان قتل الحيوان يوجب خوفا وهيبة ويتغير حال البشر به غالبا لنفور الطبع عنه ولهذا لا يحسن الذبح كثير خصوصا من كان طبعه رقيقا يتألم بايذاء الحيوان فيشتغل القلب به فيتمكن النسيان من التسمية فى تلك الحالة ويناقش الثانى بان هيئة إضجاعها وبيده المدية لقصد ازهاق روحها مذكرة له بالتسمية فالاولى التوجيه بما قالوه وهو فى المعنى ابداء حكمة والا فالمفزع فى ذلك انما هو السمعى كما عرف فى الفروع (وأما النوم ففترة تعرض مع) قيام (العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية واستعمال العقل فالفترة هى معنى قولهم انحباس الروح من الظاهر الى الباطن وهذه الروح بواسطة العروق الضوارب تنتشر الى ظاهر البدن وقد تنحجر) أى تنحبس (فى الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة والاشتغال بتأثير فى الباطن كنضج الغذاء) ولذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة (ونحوه) كأن يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفى بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانه وزيادته أسباب طبيعية والاعياء معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحركة ومثل الرطوبة والثقل الذى يظهر فيه فيمنعه عن سرعة الحركة كما يغلب فى الحمام بعد الخروج منه وتناول الشئ المرطب للدماغ فاذا ركدت الحواس بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما توردها الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ ارتفع عنها المانع فتتصل بالجواهر الروحانية المنتقش فيها الموجودات كلها المعبر عنها باللوح المحفوظ فانطبع فيها ما فيها وهو الرؤيا فان لم تتصرف القوة المخيلة الحاكية للاشياء بتمثيلها صدقت هذه الرؤيا بعينها ولا تعبير لها وان كانت المخيلة غالبة أو ادراك النفس للصور ضعيفا بدلت المخيلة ما رأته بمثال كالرجل بشجرة ونحوه وهى التى تحتاج الى التعبير والمراد بالروح جسم لطيف مركب من بخار وأخلاط مفيضه القلب وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية وبها تصل القوى الحاسة الى آلاتها ذكره المصنف رحمه الله تعالى وكان الاولى

موافق فى كل قسم منه لقائل وأما الثانى فمثل له المصنف تبعا للامام بالجد مع الاخوة فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على أن للجد شيأ من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى انه حكى قولا أن المال كله للاخ (قوله قيل اتفقوا) أى احتج المانعون مطلقا بوجهين أحدهما أن أهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الاخذ إما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا * أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه * اعترض

تقييد الفترة بالطبيعية ليخرج الاغماء وقيد الافعال بالاختيار به أى الصادرة عن قصد واختيار لبقاء الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه وقيل النوم ريح تأتى الحيوان اذا شمها ذهبت حواسه كما تذهب الخمر بعقل شاربها وقيل انعكاس الحواس الظاهرة الى الباطنة حتى يصح أن يرى الرؤيا قيل وله أربع علامات فقد الشعور حتى لو مسه انسان لم يحس به واسترخاء الاعضاء فلو قبض دراهم ثم نعس فسقطت من غير شعور بها دل على نومه وان يخفى عليه كلام الحاضرين فلا يدرى ما قالوا وأن يرى فى نومه رؤيا وغير خاف ان فى هذا قصورا (فاوجب تأخير خطاب الاداء) الى زواله لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (لا) تأخير (أصل الوجوب) ولا اسقاطه حالتئذ لعدم اخلاله بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء عند عدمه والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجب وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة (ولذا) أى ولوجود أصل الوجوب حالة النوم (وجب القضاء) للصلاة التى دخل وقتها وهو نائم (اذا زال) النوم (بعد الوقت) لانه فرع وجود الوجوب فى حالة النوم وقدمنا فى مسئلة تثبت السببية لوجوب الاداء بأول الوقت موسعا من الفصل الثالث أن أبا المعين ذهب الى أن وجوب القضاء عليه ابتداء عبادة تلزمه بعد حدوث أهلية الخطاب وما له فى هذا وما عليه فليراجع (و) أوجب (ابطال عباراته من الاسلام والردة والطلاق) والعتاق والبيع والشراء وغيرها (ولم توصف) عباراته (بخبر وانشاء وصدق وكذب كالالحان) أى كما لا يوصف بها أصوات الطيور لانتفاء الارادة والاختيار (فلذا) أى ابطال النوم عبارات النائم (اختار فخر الاسلام) وصاحب الهداية فى جماعة (ان قراءته لا تسقط الفرض) ونص فى المحيط على انه الاصح لان الاختيار شرط أداء العبادة ولم يوجد (وفى النوادر تنوب) واختاره الفقيه أبو الليث لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلاة تعظيما لامر المصلى والقراءة ركن زائد يسقط فى بعض الاحوال فجاز ان يعتد بها مع النوم وقال شيخنا المصنف انه الاوجه والاختيار المشروط قد وجد فى ابتداء الصلاة وهو كاف ألا يرى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه يجزيه اه قلت وهو يفيد انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا على انه لا يجزيه وفى المبتغى ركع وهو نائم لا يجوز اجماعا فان فرق بينها وبينهما بانهما ركنان أصليان لا يسقطان بحال بخلافها فلا نسلم ان هذا مؤثر فى الاعتداد بها دونهما فى هذه الحالة وفى هذا مزيد بحث وفوائد أوردته فى كتابى حلبة المجلى فى شرح منية المصلى ثم عطف على ان قراءته (وان لا تفسد قهقهته الوضوء ولا الصلاة وان قيل ان أكثر المتأخرين) وفى المغنى عامتهم على ان قهقهته (تفسدهما) أى الوضوء والصلاة أما الوضوء فلثبوت كونها حدثا فى صلاة ذات ركوع وسجود بالنص وقد وجدت ولا فرق فى الاحداث بين النوم واليقظة قلت وفيه نظر فان ذلك فى الحدث الحقيقى وهى حدث حكمى ثابت على خلاف القياس فى حق المستيقظ لمعنى معقول وهو الجناية على العبادة الخاصة بخصوص هذا الفعل وهو مفقود فيها تاما فلا يكون حدثا وأما الصلاة فلان فى القهقهة معنى الكلام والنوم كاليقظة فيه عند الاكثر ووجه مختار فخر الاسلام وموافقيه وقد نص شيخنا المصنف فى فتح القدير على انه الاصح زوال معنى الجناية بالنوم ثم النوم يبطل حكم الكلام وهو مخدوش بما تراه (وتفريع النوازل الفساد بكلام النائم عليه) أى قول أكثر المتأخرين (لعدم فرق النص) وهو ما فى صحيح مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس (بين المستيقظ والنائم وانزال النائم كالمستيقظ) شرعا لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد فى سجوده باهى الله به ملائكته فيقول انظروا الى عبدى روحه عندى وجسده بين يدى رواه البيهقى وقال ليس بالقوى والدارقطنى فى علله عن الحسن عن أبى هريرة وقال لا يثبت سماع الحسن من أبى هريرة فلا جرم ان مشى

عليه

الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن أن يقال فيه أيضا وجوب الاخذ بالقول الذى أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فاذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكنا أيضا فى الاجماع الوحدانى أى الاجماع على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الامام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور (قوله قبل اظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين

عليه في الخانية والخلاصة وغيرهما ونص في الولوالجية على انه المختار (وعن أبي حنيفة تفسد الوضوء لا الصلاة) وتقدم وجه كل مما عليه (فيتوضأ ويبني) على صلاته كمن سبقه الحدث (وقيل عكسه) أي تفسد صلاته وضوءه وهو المذكور في عامة النسخ للفتاوى وفي الخلاصة وهو المختار وقال المصنف هنا (وهو أقرب عندي لان بجعلها حدثا للجنابة ولا جنابة من النائم) لعدم القصد (فبقي) القهقهة بمعنى الضحك أو الفعل (كلاما بلا قصد فتفسد) الصلاة به (كالساهي به) أي بالكلام * (وأما الاغماء فآفة في القلب أو الدماغ تعطل القوى المدركة والمحركة عن أفعالها مع بقاء العقل مغلوبا) وايضاحه مع أنه تقدم بعضه ملخصا قريبا أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من ألطف أجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد أفيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في أعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحركة وهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب أو تنقبض عن المنافي فمنها ماهي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ماهي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض لا زوال للعقل كالجنون (والا) لو كان العقل غير باق (عصم منه الانبياء) كما عصموا من الجنون واللازم منتف بالاجماع (وهو) أي الاغماء (فوق النوم) في العارضية لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية وفي سلب الاختيار وتعطل القوى فانهما في الاغماء أشد فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا يتنبه بنفسه أو بأدنى تنبيه (فلزمه) أي الاغماء من ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات (مالزمه) أي النوم من ذلك بطريق أولى (وزيادة كونه) أي الاغماء (حدثا ولو في جميع حالات الصلاة) من قيام وركوع وسجود وقعود واضطجاع لزوال المسكة على وجه الكمال على كل حال (ومنع البناء) اذا وقع في الصلاة (بخلاف النوم في الصلاة مضطجعا) بان غلبته عيناه فاضطجع في حالة نومه (له البناء) اذا توضأ بمنزلة ما لو سبقه الحدث كما في الخانية والفرق أن الاغماء نادر ولاسيما في الصلاة بخلاف النوم والنص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ولو تعمد النوم في الصلاة مضطجعا انتقض وضوءه وبطلت صلاته بلا خلاف وقيد بالاضطجاع لان نوم المصلي غير مضطجع لا ينقض الوضوء هذا والاغماء اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند أبي حنيفة وأبي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد تسقط به الصلاة استحسانا كما تقدم في الجنون وقال مالك والشافعي اذا استوعب وقت صلاة سقطت به بخلاف النوم ثم في المحيط لو شرب الخمر حتى ذهب عقله أكثر من يوم وليلة لا يسقط عنه القضاء لان الاغماء حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف والترفيه اه وفي تسمية هذا اغماء تساهل بل هذا سكر وسيأتي الكلام فيه وفيه أيضا ولو شرب البنج أو الدواء حتى أغمي عليه قال محمد يسقط عنه القضاء متى كثر لانه حصل بما هو مباح فصار كما لو أغمي عليه بمرض وقال أبو حنيفة يلزمه القضاء لان النص ورد في اغماء حصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر متى جاء من قبل غير من له الحق لا يسقط الحق ولو أغمي عليه لفزع من سبع أو آدمي أكثر من يوم وليلة لا يلزمه القضاء بالاجماع لانه حصل بآفة سماوية لان الخوف والفزع انما يجيء لضعف قلبه فيكون بمعنى المرض ثم هذا اذا لم يفق المغمى عليه أصلا هذه المدة فان كان يفيق ساعة ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على وجهين أحدهما ان كان لافاقته وقت معلوم فهي افاقة معتبرة يبطل حكم ما قبلها من الاغماء ان كان من المدة المذكورة ثانيهما أن لا يكون لها وقت

وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير جائز * وأجاب المصنف بأن المحذور انما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الامر قال المصنف وفيه نظر ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه ان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا المختصر وكلامه بل أجابوا بأنا لا نسلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا لانه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا وان كان خطأ في نفس الامر وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه في الاجماع الوحداني وصورة هذه المسئلة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا اليه أولا وصرح به الغزالي في المستصفى وأما مجرد نقل

معلوم بل يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه بغتة فهذه افاقة معتبرة ذكره في الذخيرة والله تعالى أعلم * (وأما الرق) فهو لغة الضعف ومنه صوت رقيق وأما في الشرع (فعجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء ومالكية المال) والتزوج وغيرها (كائن عن جعله) أي المرقوق (شرعا عرضة) أي محلا منصوبا متهيئا (للتملك والابتذال) أي الامتهان وقيد بالحكمي لان بعض الارقاء قد يكون أقوى من الحر في القوى الحسية لان الرق لا يوجب خللا في البدن ظاهرا ولا باطنا ثم هو حق الله ابتداء بمعنى انه يثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتقى (فلا يتجزأ الرق) قال غير واحد من المتأخرين باتفاق أصحابنا ولعل المراد المتقدمون والا فشكل بقول محمد بن سلمة يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في استرقاق أنصافهم بعد ذلك نفذ ذلك منه والاصح الاول (لاستحالة قوة البعض الشائع) من المحل (باتصافه بالولاية والمالكية) دون البعض الآخر (فكذا ضده) أي الرق (وهو العتق) لا يتجزأ أيضا اتفاقا على ما ذكره غير واحد أيضا (والا) لو تجزأ العتق (تجزأ) الرق لانه اذا ثبت العتق في بعض المحل شائعا فالبعض الآخر ان عتق فلا تجزي مع فرض انه متجزئ هذا خلف وان لم يعتق لزم المحال المذكور (وكذا الاعتاق عندهما) لا يتجزأ فاذا أعتق نصف عبده عتق كله (والا) لو تجزأ (ثبت المطاوع) بفتح الواو وهو الاعتاق (بلا مطاوع) بكسر الواو وهو العتق (ان لم ينزل) أي لم يعتق منه (شئ) لان العتق مطاوع الاعتاق ولازمه يقال أعتقته فعتق ككسرته فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وأثر الشئ لازمه (وقلبه) أي وثبت المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها (ان نزل) أي عتق (كله) وكلاهما منتف ولا ينزل بعضه باعتاق بعضه للاتفاق على عدم تجزي العتق (وتجزأ) الاعتاق (عنده) أي أبي حنيفة (لانه) أي الاعتاق (ازالة الملك المتجزئ) اتفاقا (حتى صح شراء بعضه وبيعه) أي بيع بعضه (وان تعلق بتمامه) أي الاعتاق (ما لا يتجزأ) وهو العتق فان وصلية لانه حينئذ (كالوضوء تعلق بتمامه اباحة الصلاة وهو) أي الوضوء (متجزئ دونها) أي اباحة الصلاة (والمطاوعة في أعتقه فعتق) انما هي (عند اضافته) أي الاعتاق (الى كله كما هو اللفظ) أي اعتقه (فلا يثبت باعتاق البعض شئ من العتق) اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل لعدم تجزي العتق وثبوته في الكل حينئذ بلا سبب مع تضرر المولى بذلك (ولا) يثبت أيضا باعتاق البعض (زوال شئ من الرق عنده) لكن من الملك (بل هو) أي معتق البعض (كالمكاتب) في أنه لا يصح منه سائر أحكام الحرية (الا أنه) أي معتق البعض (لا يرد) الى الرق لان سببه ازالة الملك لا الى أحد وهي لا تحتمل الفسخ بخلاف المكاتب فانه يرد اليه اذا عجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ (فأثره) أي اعتاق البعض (حينئذ) أي حين كان ازالة بعض الملك (في فساد الملك) في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا إبقاءه في ملكه و يصير هو أحق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية (وهذا) انما كان (لوجوب قصر ملاقاة التصرف حق المتصرف) لا حق غيره (الا ضمنا كما في اعتاق الكل) فان فيه ازالة حق العبد قصدا وأصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ومن هذا يعرف ان ما في البدائع من التعقب لمن قال من مشايخنا لا خلاف بين أصحابنا في أن العتق لا يتجزأ وانما اختلفوا في الاعتاق بانه غير سديد بما ذكره ثمه ليس بتعقب سديد و يزداد لدى الناظر وضوحا بمراجعة أوائل باب العبد يعتق بعضه من شرح الهداية للمصنف رحمه الله تعالى (والرق حق الله تعالى) ابتداء (والملك

القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعا من احداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا فافهمه يتحصل به اشكالات أوردت على الشافعي في مسائل قال * (الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم ساعده في جميع الاحكام قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين الدعوى قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل) أقول اذا لم يفصل المجتهدون بين مسئلتين بل أجاب بعضهم فيهما بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل فيه تفصيل سنذكره وهذه المسئلة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الآمدي ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسئلة واحدة وحكما عليهما بالحكم السابق

حقه) أى العبد بقاء كما تقدم (وانه) أى الرق (ينافى ملك المال لانه) أى الرقيق (مملوك مالا فاستلزم) كونه مملوكا مالا (العجز والابتذال) لان المملوكية المالية تنبئ عنهما (والمالكية تستلزم ضدهما) أى العجز والابتذال وضداهما القدرة والكرامة لانباتها عنهما (وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فلا يجتمع الى مملوكيته مالا مالكيته للمال فلا يتسرى) الرقيق الامة (ولو ملكها) حال كونه (مكاتبا بخلاف غيره) أى المال (من النكاح) فانه فيه بمنزلة المبقى على أصل الحرية (لانه من خواص الآدمية حتى انعقد) انكاحه نفسه موقوفا على اجازة المولى اذا كان (بلا اذن) من المولى (وشرط الشهادة عنده) أى العقد (لاعند الاجازة وانما توقف الى أذنه لانه) أى عقد النكاح (لم يشرع الا بالمال) لقوله تعالى وان تبتغوا بأموالكم الى غير ذلك (فيضر) العقد (به) أى بالمولى لما فيه من نقصان مالية العبد التى هى حق المولى لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد له مال آخر يتعلق به (فيتوقف) نفاذ العقد (على التزامه) أى المولى بالاذن السابق أو الامضاء اللاحق (و) من (الدم لملكه الحياة) لانه محتاج الى البقاء ولابقاء له الا ببقائها (فلا يملك المولى اتلافه) أى دمه اذ لا ملك له فيه (وقتل الحر به) أى بالعبد قصاصا فى العمد (وودى) أى وفدى بالدية على تفصيل فيها فى الخطا (وصح اقراره) أى العبد على نفسه مأذونا كان أو محجورا (بالحدود والقصاص) أى بالاسباب الموجبة لهما للاقاة حق نفسه قصدا فيصح منه كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التى هى حق المولى لكونه ضمنيا فانتفى قول زفر صحة اقراره بالحدود والقصاص بكونه واردا على نفسه وطرفه وكلاهما مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول بخلاف اقراره بضمان المال فانه مؤاخذ به فى الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا (والسرقة المستهلكة) أى وبسرقة مال غير قائم بيده (والقائمة) أى هو بسرقة مال قائم بيده (فى المأذون اتفاقا وفى المحجور والمال قائم) بيده (كذلك) أى صح اقراره بها (ان صدقه المولى) فى ذلك (فيقطع) فى هذه الاحوال عند علمائنا الثلاثة لان وجوب الحد عليه باعتبار انه آدمى مكلف لا باعتبار انه مال مملوك وهو فى هذا المعنى كالحر مأذونا كان أو محجورا (ويرد) المال اذا كان قائما أما اذا كان مأذونا فلأنه لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وأما اذا كان محجورا فلسقوط حق المولى فيه بتصديقه (ولا ضمان فى الهالكة) صدقه المولى أو كذبه لما عرف من أن القطع والضمان لا يجتمعان عند أصحابنا (وان قال) المولى (المال لى) فيما اذا كان العبد محجورا والمال قائم (فلابى يوسف يقطع) لان اقراره حجة فى القطع لانه مالك الدم نفسه (والمال للمولى لانه) أى كون المال للمولى هو (الظاهر) تبعا لرقبته (وقد) ينفصل أحد الحكمين عن الآخر اذ قد (يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه) أى المال المسروق (وعكسه) أى ويجب المال ولا يقطع كما (اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان) لما عرف من أن شهادة النساء مع الرجل تقبل فى المال لا فى الحدود (ولمحمد لا يقطع) (ولا يرد) المال (لما ذكر أبو يوسف) من أن اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى (ولا قطع) على العبد (بمال السيد) أى بسرقته (ولابى حنيفة يقطع ويرد) المال الى المسروق منه (القطع لصحة اقراره بالحدود) لما ذكرنا (و يستتبع) القطع (بمملوك السيد فقد كذبه) أى المولى (الشرع والمقطوع) من الشرع (انحطاطه) أى الرقيق (بالحجر) من الشرع (فى أمور اجماعية مما ذكرنا) من الولاية والقضاء (فما استلزمها) أى من الامور الاجماعية (غيره) أى غير نفسه (كعدم مالكية المال أو قيامه مع حكم بمقتضى المعلوم انحطاط ذمته) عن تحمل الدين لضعفها لانه من حيث هو مال بالرق كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لابد أن يكون له ذمة اذ التكليف لا يكون بدونها فثبتت له مع الضعف فحينئذ لابد من تقويتها لتحمل الدين بانضمام مالية

ولكن الفرق بينهما أن هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا وأما تلك ففيما اذا كان متحدا وحاصل التفصيل الذى فى هذه المسئلة أنهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه أشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال فى الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب أشار اليها المصنف أحدها الجواز مطلقا والثانى المنع مطلقا والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه ان اتحد الجامع بين المسئلتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الارحام وكل من ورث واحدة أو منعها قال فى الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال

الرقبة أو الكسب اليها فلا يطالب بدون انضمام أحدهما اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فظهر أنها لم تقو على ذلك (حتى ضم اليها) أى ذمته (مالية رقبته أو كسبه فيبيع فيما يلزم فى حق المولى ان لم يفده ولا كسب أو لم يف) كسبه بذلك ان كان له كسب الا أن لا يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند أبى حنيفة فحينئذ يستسعى والدين الذى يظهر فى حق المولى (كمهر ودين تجارة عن اذن) لرضا المولى بذلك (أو تبين استهلاك) لانتفاء التهمة (لا باقراره) أى لا باقراره بالاستهلاك حال كونه (محجورا) لوجود التهمة وعدم رضا المولى بذلك فلا يظهر فى حقه فلا يباع ولا يؤخذ من كسبه لكن يؤخر الى عتقه (وحله) أى وانحطاط الحل الثابت له بالنكاح عن الحل الثابت للحرية (فاقتصر) حله (على ثنتين نساء) لحرتين كانتا أو أمتين كما هو قول أصحابنا والشافعى وأحمد وقال مالك يتزوج أربعا لان الرق لا يؤثر فى مالكية النكاح لانه من خصائص الآدمية وأجيب بأن له أثرا فى تنصيف المتعدد كاقراء العدة وعدد الطلاق وجلدات الحدود لان استحقاق النعم بآثار الانسانية وقد أثر الرق فى نقصانها حتى ألحق بالبهائم يباع بالاسواق لانه أثر الكفر الذى هو موت حكمى فكذا أثر فى نقصان الحل الى النصف لانه نعمة كما أثر فى العقوبة بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفى مغنى ابن قدامة وقد روى ليث بن أبى سليم عن الحكم قال أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن العبد لا ينكح أكثر من اثنتين ويقويه ما روى أحمد عن ابن سيرين أن عمر سأل الناس كم يتزوج العبد قال عبد الرحمن بن عوف ثنتين وطلاقه ثنتان وأخرجه الشافعى عن عمر (واقتصر) الحل (فيها) أى الامة (على تقدمها على الحرة لا مقارنة) لها فى العقد (ومتأخرة) عنها أما نفى حل تأخرها عنها فلقوله صلى الله عليه وسلم وتتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة رواه الدارقطنى وفيه مظاهر بن أسلم ضعيف لكن أخرجه الطبرى وعبد الرزاق وابن أبى شيبة عن الحسن مرسلا وعبد الرزاق باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه الى غير ذلك فان لم تقم الحجة بالبعض قامت بالجميع وأما نفى حل مقارنتها لها فلان هذه الحالة لا تحتمل التجزى فتغلب الحرمة على الحل (وطلقتين) أى واقتصر ما به يفوت حلها وهو بينونتها البينونة الغليظة على تطليقها ثنتين حرا كان زوجها أو عبدا خلافا للائمة الثلاثة فيما اذا كان حرا (وحيضتين عدة) أى واقتصر ما هو مرتب على وجود سبب انقطاع حلها بملك النكاح ناجزا أو مؤجلا بغير الموت من التربص المشروع لتعظيم ملك النكاح والعلم ببراءة الرحم وهو العدة على وجود حيضتين من وقت وجود السبب والحجة فيهما قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود وغيره وصححه الحاكم وانما كان طلاقها ثنتين وعدتها حيضتين (تنصيفا) للثابت منهما للحرة وهو ثلاث تطليقات وثلاث حيض اذ كل من الطلقة والحيضة لا تتنصف فتتكامل لرجحان جانب الوجود على العدم ومن ثمة قال عمر رضى الله عنه لو استطعت أن أجعل عدة الامة حيضة ونصفا فعلت رواه عبد الرزاق وغيره (وكذا فى القسم) نقص حلها حتى اقتصر على النصف مما للحرة كما هو قول أصحابنا والشافعى ومالك فى رواية وذهب فى أخرى وأحمد الى التسوية بينهما والحجة للاول ما عن على رضى الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان ولهذه الثلث وعن سليمان بن يسار قال من السنة أن الحرة اذا أقامت على ضرائر فللحرة ليلتان وللامة ليلة أخرجه البيهقى (وعن تنصف النعمة) التى للحر فى حق الرقيق (تنصف حده) كما نص عليه النص القرآنى فى السابق وهذا فيما يمكن تنصيفه وأما ما لا يمكن تنصيفه فيتكامل كالقطع فى السرقة فان الحر والعبد فيه سواء (وانما نقصت ديته اذا ساوت قيمته دية الحر) كما هو قول أبى حنيفة ومحمد (لانه) أى المؤدى (ضمان النفس وهو) أى ضمان النفس واجب (بخطرها) أى بسبب شرفها (وهو) أى خطرها (بالمالكية للمال وملك النكاح وهذا) أى ملك النكاح (منتف فى المرأة)

بعضهم لازكاة فى مال الصبى ولا فى الحلى المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل * واستدل المصنف عليه بقوله والا وجب أى لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا فى حكم أى وافقه عليه يجب عليه ان يساعده فى جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين فى حكم احدى المسئلتين استدل المانعون مطلقا بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه وأجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى أى لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم فانه عين النزاع بل تبرع وقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور فى مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد فى فتواهم ونحن لا نسلم انه يمنع من الفصل فان ذلك أول

الحرة اذهى مملوكة فيه لا مالكة (فتنصفت ديتها) عن دية الحر الذكر (وثابت العبد مع نقص فى) مالكية (المال لتحققه) أى مملكه المال (يدا) أى تصرفا (فقط) أى لا رقبة فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته (ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لانه) أى ملك الرقبة هو (المقصود منه) أى من ملك الرقبة وملك الرقبة شرع وسيلة اليه لان المقصود من الملك مكنة الصرف الى قضاء الحوائج واليد هو الممكن والموصل اليه فانه ملك الرقبة وان كان تاما فربما لا يمكنه الصرف معه الى قضاء حوائجه لبعده أو لمانع آخر (لم ينقدر نقص ديته بالربع) لانتفاء التوزيع الموجب له (بل لزم أن ينقص بماله خطر فى الشرع وهو العشرة) اذ بها يملك البضع المحترم وتقطع اليد المحترمة (واعترض) والمعترض صدر الشريعة (لو صح) كون العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا (لم تتنصف أحكامه) أى العبد (اذ لم يتمكن فى كماله الانقصان أقل من الربع) فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغيرهما بأقل من النصف واللازم باطل اجماعا (وأيضا لو كانت مالكية النكاح) ثابتة (له كملا) أى كاملة (لم تنتقص فيما يتعلق بالازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها) أى هذه الامور (مبنية عليها) أى على مالكية النكاح (وهى) أى مالكية النكاح (كاملة) واللازم باطل (بل) انما نقصت ديته عن دية الحر (لان المعتبر فيه) أى العبد (المالية) فلا يتنصف كسائر الاموال (غير أن فى الاكمال) لقيمة العبد اذا بلغت دية الحر (شبهة المساواة بالحر) وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذا شبهها (فنقص بماله خطر وأجيب) كما فى التلويح (بان نقصان الزوجات ليس لنقصان خطر النفس الذى هو المالكية ليلزم) النقصان (بأقل من النصف) كما فى الدية (بل لنقصان الحل المبنى على الكرامة وتقدير النقص به) أى فى الحل المبنى عليها مفوض (الى الشرع فقدره بالنصف اجماعا) وهو مشكل بخلاف مالك اذا لم يثبت اجماع الصحابة كما تقدم (بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس الذى هو) ثابت (بالمالكية ونقصان الرقيق فيه أقل من الربع) والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه لا فى حكم لا يلائمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس فانتفى الوجه الاول من الاعتراض (وكمال مالكية النكاح ان لم يوجب نقصان عددهن) أى الزوجات (لا ينفى أن يوجبه) أمر (آخر هو نقصان الحل ولا تستقيم الملازمة بين كمال ملك النكاح) فى الرقيق (وعدم تنصيف ما يتعلق بالازدواج فان أكثره) أى ما يتعلق بالازدواج (كالطلاق والعدة والقسم انما يتعلق بالزوجة ولا تملك) الامة (النكاح أصلا) فضلا عن كمال المالكية فانتفى الوجه الثانى من الاعتراض أيضا (وانما قال شبهة المساواة لان قيمة العبد لو وجبت وكانت ضعف دية الحر لا مساواة لانها) أى القيمة (تجب فى العبد باعتبار المملوكية) والابتذال (وفى الحر باعتبار المالكية والكرامة) والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة (وكون مستحقه) أى ضمان نفس العبد (السيد لا يستلزم انه) أى ضمان نفسه (باعتبار المالية) كما ذهب اليه أبو يوسف والشافعى (الا ترى انه) أى السيد (المستحق للقصاص بقتل عبد إياه) أى عبده (وهو) أى القصاص (بدل الدم اجماعا فالحق ان مستحقه) أى الضمان (العبد ولهذا يقضى منه) أى من الضمان (دينه) أى دين العبد (غير انه) أى العبد (لما لم يصلح شرعا لملك المال خلفه المولى) فيه (لانه أحق الناس به كالوارث واختلف فى أهليته) أى العبد (للتصرف وملك اليد فقلنا نعم) أهل لهما (خلافا للشافعى لانهما) أى أهليتى التصرف وملك اليد (بأهلية التكلم والذمة مخلصة عن المملوكية والاولى) أى أهلية التكلم (بالعقل) وهو لا يختل بالرق (ولذا) أى عدم اختلالها بالرق

المسئلة وهذا الثانى هو جواب المحصول ولم يجب عنه فى المنتخب بشئ واحتج المجوزون مطلقا بان الناس اختلفوا فى تعاطى المفطرات ناسيا ثم ان الثورى فصل بينهما مع اتحادهما فى العلة فقال الجماع ناسيا يفطر بخلاف الاكل ناسيا وأجاب المصنف بان مذهب الثورى ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز ان يكون هو من المخالفين فى هذه المسئلة ولم يجب الامام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه قال *(الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفى لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق *الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين لنا أنه سبيل المؤمنين قيل فان تنازعتم أوجب الرد الى الله تعالى قلنا زال الشرط قيل أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين فى عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا

(كانت روايات ملازمة العمل لخلق وقبلت فى الهدايا وغيرها) من الديانات (والثانية) أى أهليته للذمة (بأهلية الايجاب) عليه (والاستيجاب) له (ولهذا) أى لما أنه أهل للايجاب والاستيجاب (خوطب بحقوقه تعالى) ويصح اقراره بالحدود والقصاص (ولم يصح شراء المولى على أن الثمن فى ذمته) أى العبد كما لو شرطه على أجنبى لانها غير مملوكة له ولو كانت مملوكة له لجاز كما لو التزم المولى ذلك فى ذمة نفسه (ولايملك) المولى (ان يسترد ما أودع عند العبد) والمناسب كما فى غير موضع ان يسترد ما أودعه العبد غيره (وصحة اقراره) أى المولى (عليه) أى العبد بدين (لملك ماليته) أى العبد (كاقرار الوارث) على مورثه بالدين (فهو) أى فاقرار المولى على عبده (اقرار على نفسه بالحقيقة وانما حجر) العبد (عنه) أى عن التصرف مع قيام الاهلية (لحق المولى) لان الدين اذا وجب فى الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا يتحقق بدون رضاه فاذا أذن فقد رضى بسقوط حقه (فاذنه فك الحجر) الثابت بالرق (ورفع المانع) من التصرف حكما واثبات اليد له فى كسبه لا اثبات أهلية التصرف له (كالنكاح) أى كملكه نكاح نفسه وانما امتنع نفاذه لحق المولى فاذا أذن له فيه ارتفع المانع (فيتصرف) بعد الاذن (بأهليته) كالكتابة (لاانابة) عن المولى حتى تكون يده فى أكسابه يد نيابة عنه كالمودع (كالشافعى) أى كما قال الشافعى لانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة اليه وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمة واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتظهر ثمرة الاختلاف فيما أشار اليه بقوله (فلو أذن) المولى له (فى نوع) من التجارة (كان له التصرف مطلقا) أى فى كل أنواعها (وتثبت يده) أى العبد (على كسبه كالمكاتب وانما ملك) المولى (حجره) أى المأذون لا المكاتب (لانه) أى فك الحجر فى المأذون (بلا عوض) فلا يكون لازما كالهبة (بخلاف الكتابة) فانها بعوض فتكون لازمة كالبيع ثم هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف بأهليته فلغا التقييد وقال زفر والشافعى يختص بما أذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كالوكيل صار مقتصرا على ما أذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل ثم للمشايخ فى ثبوت ملك الرقبة فى أكسابه للمولى طريقان أحدهما ان تصرفه يفيد ثبوت ملك اليد له وثبوت ملك الرقبة للمولى ابتداء ثانيهما ان تصرفه يفيد ثبوت كليهما له ثم يستحق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم أهليته لها وكون المولى أقرب الناس اليه لقيام ملكه فيه وعلى هذا مشى المصنف فقال (وثبوت الملك للمولى فيما يشتريه) العبد (ويصطاده ويتهبه بخلافته) أى المولى (عنه) أى العبد (لعدم أهليته) لملك رقبة ما اشتراه أو اصطاده أو اتهبه (كالوارث) مع الموروث (وكونه ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو) أى ملك الرقبة (وسيلة اليه) أى الى ملك التصرف كما تقدم (ولا يلزم من عدم ملكها) أى الرقبة (عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب) لملك التصرف (واذ كانت له) أى للعبد (ذمة وعبارة صح التزامه) أى العبد (فيها) أى فى الذمة (ووجب له) أى للعبد (طريق قضاء) لما التزمه (دفعا للحرج اللازم من أهلية الايجاب فى الذمة بلا أهلية القضاء وأدناه) أى طريق القضاء (ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب (ولهذا) أى ثبوت ملك اليد للعبد وكون ملك الرقبة متلقى منه (قال أبو حنيفة دينه) أى العبد المستغرق لماله (يمنع ملك المولى كسبه) لشغله بحاجته المتقدمة عليه (واختلف فى قتل الحر به) أى العبد (فعنده) أى الشافعى (لا) يقتل به قصاصا (لابتنائه) أى القتل قصاصا (على المساواة فى الكرامات) وهى منتفية بينهما اذ الحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال (قلنا) لا نسلم ابتناء القصاص عليها (بل) المناط فيه المساواة (فى عصمة الدم فقط للاتفاق

على

ممنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبنى على أن انقراض العصر أى موت المجمعين هل هو شرط فى اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتى فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال فى جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب أحدها انه ممتنع ونقله فى البرهان عن القاضى ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفى والثانى يجوز واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب والثالث ان لم يستقر الخلاف جاز والا فلا وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأى الحق عندنا كذا وكذا واختاره أيضا الآمدى واذا قلنا بالجواز ففى الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله فى البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة أبى بكر بعد اختلافهم فيها ولك أن

على اهداره) أى التساوى فى القصاص (فى العلم والجمال ومكارم الاخلاق) والشرف (وهما) أى الحر والعبد (مستويان فيها) أى عصمة الدم (وينافى) الرق (مالكية منافع البدن) اجماعا (الا ما استثنى من الصوم والصلاة الا نحو الجمعة بخلاف الحج) فانه لم يستثنه نظر المولى فبقيت منافعه على ملكه (بالنص للمال) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه حجة أخرى قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وقال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة قال الحاكم أيضا صحيح على شرط الشيخين والعبد لا مال له ثم على اشتراط الحرية للوجوب الاجماع (والجهاد) أى وبخلاف الجهاد أيضا (فليس له القتال الا باذن مولاه أو) اذن (الشرع فى عموم النفير ولا يستحق) العبد اذا قاتل (سهما لانه) أى استحقاق سهم من الغنيمة (للكرامة) وهو ناقص فيها (بل) يستحق (رضخا لا يبلغه) أى السهم فعن عمير مولى آبى اللحم شهدت خيبر مع سادتى فأمر لى النبى صلى الله عليه وسلم بشئ من خرثى المتاع رواه أبو داود والترمذى وصححه (بخلاف) استحقاق (السلب بالقتل بقول الامام) من قتل قتيلا فله سلبه فانه لا تفاوت فيه بين الحر والعبد لانه بالقتل أو بايجاب الامام (فساوى) العبد (فيه الحر والولايات) أى وينافى الرق الولايات المتعدية كولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى والرق عجز حكمى ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره (وصحة أمان) العبد (المأذون فى القتال) الكافر الحربى (لاستحقاق الرضخ) فى الغنيمة باذن مولاه الا أن مولاه يخلفه فى ملكه كما فى سائر أكسابه (فأمانه ابطال حقه أولا) فى الرضخ (ثم يتعدى الى الكل) أى كل الغازين فيلزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزأ فى حق الثبوت والسقوط (كشهادته برؤية الهلال) توجب على الناس الصوم بقوله لايجابه ذلك على نفسه أولا ثم لا يتعدى الى سائرهم وكذا روايته لاحاديث الشارع فصار هذا أصل أمانه (لا) ان أمانه (ولاية عليهم) لما عرف من أن حكم الشئ ما وضع الشئ له وحكم أمانه أولا وبالذات انما هو ما ذكرنا (بخلاف) العبد (المحجور) عن القتال لا أمان له عند أبى حنيفة وأبى يوسف فى احدى الروايتين عنه ومالك فى رواية سحنون لانه (لا استحقاق له) وقت الامان لانه ليس من أهل الشركة فى الغنيمة (فلو صح) أمانه (كان اسقاطا لحقهم) أى الغازين فى أموال الكفار وأنفسهم اغتناما واسترقاقا (ابتداء) قال قيل ينبغى أن يصح أمانه كما هو قول أبى يوسف فى رواية ومحمد والائمة الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل أجيب بالمنع (واستحقاقه) الرضخ (اذا افتات بالقتال) أى قاتل بغير اذن سيده (وسلم لتمحضه) أى القتال (مصلحة للمولى بعده) أى القتال لانه غير محجور عما يتمحض منفعة فيكون كالمأذون فيه من المولى دلالة لانه انما حجر عنه لدفع الضرر عن المولى لانتفاء اشتغاله بخدمته وقت القتال وربما يقتل فاذا فرغ سالما وأصيبت الغنيمة زال الضرر فيثبت الاذن منه دلالة (فلا شركة له) فى الغنيمة (حال الامان) فلا يكون فيه كالمأذون فى القتال * نعم ما فى مصنف عبد الرزاق عن عمر رضى الله عنه العبد المسلم من المسلمين وأمانه أمانهم يفيد اطلاق صحة أمان العبد مطلقا كما هو قول الجمهور (فلا يضمن) الرقيق (بدل ما ليس بمال لانه) أى بدله (صلة) وهو لا يملك الصلات (فلا يجب عليه دية فى جنايته) على غيره بالقتل (خطأ) لان الدم ليس بمال ومما يدل على أن الواجب فى الجناية الخطأ صلة فى حق الجانى حتى كانه هبة ابتداء أنه لا يملك الا بالقبض ولا تجب فيه الزكاة الا بحول بعده ولا تصح الكفالة به بخلاف بدل المال الثابت فى هذه الامور ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم (لكن لما لم يهدر الدم صارت رقبته جزاءه) أى قائمة مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق

تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى لانها أعم سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة (قوله وله ما سبق) أى وللصيرفى من الادلة ما سبق فى المسئلة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهادا وتقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذى اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم أيضا وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه ۞ المسئلة الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعرى وغيرهما يستحيل اتفاقهم على أحد قولى أولئك واختاره الآمدى والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع ان عليا وابن مسعود

على العبد ولا يصير الدم هدرا (الا أن يختار المولى فداءه فيلزمه) أى الفداء المولى (دينا) فى ذمته (فلا يبطل) اختياره الفداء (بالافلاس) حتى انه لا يعود تعلق حق ولى الجناية فى رقبة العبد اذا لم يكن للمولى ما يؤديه (عنده) أى أبى حنيفة (فلا يجب) به على المولى (الدفع) للعبد الى ولى الجناية بل هو عبده لا سبيل لغيره عليه (وعندهما اختياره) أى المولى الفداء (كالحوالة كانه) أى العبد (أحال على مولاه) بالارش لان الاصل أن يكون الجانى هو المصروف الى جنايته كما فى العمد وصير الى الارش فى الخطا اذا كان الجانى حرا لتعذر الدفع فكان اختيار الفداء نقلا من الاصل الى العارض كما فى الحوالة (فاذا لم يسلم) الارش لولى الجناية (عاد حقه فى الدفع) الذى هو الاصل كما فى الحوالة الحقيقية وأجيب بمنع أن الاصل فى الجناية الخطاء ذلك بل الارش هو الاصل الثابت فيهما بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا وصير الى الدفع ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وقيل هذه فرع اختلافهم فى التفليس فعنده لما لم يكن معتبرا كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان معتبرا وكان المال فى ذمته تأويلا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا ولا يقال قد يجب على العبد ضمان مال بما ليس بمال فان المهر يجب فى ذمته بمقابلة ملك النكاح أو منفعة البضع لانا نقول ليس كذلك (ووجوب المهر ليس ضمانا) اذ لا تلف ولا صلة (بل يجب (عوضا عما استوفاه من الملك أو المنفعة وأما المرض) وعنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان تكون بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف فى فنه (فلا ينافى أهلية الحكم) أى ثبوته ووجوبه له وعليه سواء كان من حقوق الله أو العباد (والعبارة اذ لا خلل فى الذمة والعقل والنطق) فصح منه سائر ما يتعلق بالعبارة من نكاح وطلاق وبيع وشراء وغيرها (لكنه) أى المرض (لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه على) قدر (المكنة) حتى شرع له الصلاة (قاعدا) اذا عجز عن القيام (ومضطجعا) اذا عجز عنهما (ولما كان الموت علة الخلافة) للوارث والغريم فى مال الميت لان أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس اليه فيه والذمة تخرب به فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (وهو) أى المرض (سببه) أى الموت لما فيه من ترادف الآلام وضعف القوى المفضى الى مفارقة الروح الجسد (كان) المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم بماله) فى الحال (فكان) المرض (سببا للحجر فى الكل) أى كل المال (للغريم) ان كان الدين مستغرقا (و) فى (الثلثين فى الورثة اذا اتصل به) أى المرض (الموت) حال كون الحجر (مستندا الى أوله) أى المرض اذ الحكم يستند الى أول السبب (بخلاف ما لم يتعلقا) أى حق الغريم وحق الوارث (به كالنكاح بمهر المثل فتحاصص) الزوجة (المستغرقين) أى الذى استغرقت ديونهم التركة بقدر مهرها وكالنفقة وأجرة الطبيب ونحوهما مما تتعلق حاجة الميت به وما زاد على الدين فى حق الغريم وعلى ثلثى ما بقى بعد وفاء الدين ان كان وعلى ثلثى الجميع ان لم يكن ثم لما لم يعلم كونه سببا للحجر قبل اتصال الموت به وكان الاصل هو الاطلاق لم يثبت الحجر به بالشك (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة والبيع بالمحاباة (يصح فى الحال) لصدوره من أهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية وانتفاء العلم بالمانع فى الحال لعدم العلم فى الحال باتصال الموت به (ثم يفسخ) ذلك التصرف (ان احتيج الى ذلك) أى فسخه بأن مات لما قدمنا من أن الحجر يستند الى أول المرض اذا اتصل به الموت فيظهر أن تصرفه تصرف محجور عليه (وما لا يحتمله) أى وكل تصرف واقع من المريض

وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضا على تحريم المتعة يعنى تحريم نكاح المرأة الى مدة مع ان ابن عباس كان يفتى بالجواز وفى المثالين نظر أما الاول فقال الآمدى لا نسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز وأما الثانى فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقا لهذه المسئلة بل يكون مثالا للمسئلة السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام وأتباعه يكون اجماعا حجة واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قاله الغزالى فى المنخول وابن برهان فى الاوسط وقال فى البرهان ان ميل الشافعى اليه قال ومن عباراته الرشيقة فى ذلك قوله ان المذاهب

لا يحتمل

لايحتمل الفسخ (كالاعتاق الواقع على حق غريم بأن يعتق المريض المستغرق) دينه تركته
عبدا منها (أو) الواقع (على حق وارث كاعتاق عبد تزيد قيمته على الثلث بصير) العتق
(كالمعلق بالموت) أى كالتدبير حتى كان عبدا فى شهادته وسائر أحكامه مادام مولاه مريضا واذا
مات (فلا ينقض ويسعى) العبد للغريم (فى كله) أى مقدار قيمته ان كان على الميت دين مستغرق
(أو) يسعى (فى ثلثيه) للوارث ان لم يكن عليه دين ولا مال له سواه ولم يجز الوارث (أو أقل
كالسدس اذا ساوى) العبد (النصف) أى نصف التركة ولم يجزه الوارث وان كان فى المال
وفاء بالدين ان كان يخرج من الثلث نفذ فى الحال لعدم تعلق حق الغير به (بخلاف اعتاق الراهن)
العبد الرهن (ينفذ) عتقه فى الحال مع تعلق حق المرتهن به (لان حق المرتهن فى اليد لا الرقبة
فلا يلاقيه) أى العتق حقه (قصدا) وحق الغريم والوارث فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتنى عليها
لا على ملك اليد ولذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه لبقاء الملك (فان كان) الراهن (غنيا فلا
سعاية) على العبد لعدم تعذر أخذ الحق من الراهن وهو الاداء ان كان حالا أو قيمة الرهن ان كان
مؤجلا (وان) كان الراهن (فقيرا سعى) العبد للمرتهن (فى الاقل من قيمته ومن الدين) لتعذر
أخذ الحق من الراهن فيؤخذ ممن حصلت له فائدة العتق لان الخراج بالضمان ثم انما سعى فى الأقل
منهما لأن الدين ان كان أقل فالحاجة تندفع به وان كانت القيمة أقل فانما حصل له هذا القدر (ويرجع)
العبد (على مولاه عند غناه) بما أداه لانه اضطر الى قضاء دينه بحكم الشرع (فمعتق الراهن حر مدبون
فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق كالمكاتب) والاول كالمدبر كما ذكرنا (فلا تقبل)
شهادته قبل السعاية (وقد أدمجوا) أى أدرج الحنفية فى الكلام فى أحكام هذه الآفة العارضة (فرعا
محضا) وهو (ما بطلت الوصية للوارث) بالسنة كما سيأتى فى النسخ (بطلت) من جهة كونها
وصية (صورة عند أبى حنيفة) وان لم تكن وصية معنى (حتى لو باع المريض عينا بمثل قيمته)
فصاعدا (منه) أى الوارث (لا يجوز لتعلق حق كلهم) أى الورثة (بالصورة كالمعنى) حتى
لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيأ من التركة لنفسه بنصيبه من الميراث ولأن يأخذ التركة و يعطى الباقين
القيمة وللناس منافسات فى صور الاشياء مع قطع النظر عن معانيها فكان ايثار البعض بعين منها ببيعها منه
ايصاله به صورة لا معنى لكونه مقابلا بالعوض (خلافا لهما بخلاف بيعه من أجنبى) حيث يجوز
اتفاقا اذ لا حجر على المريض فى التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين فلم يتم تعليلهما بأنه ليس فيه
ابطال شئ مما تعلق به حقهم وهو المالية كما لو باع من الأجنبى (ومعنى) أى و بطلت من جهة كونها
وصية معنى وان لم تكن وصية صورة (بأن يقر لأحدهم بمال) لسلامة المال له بلا عوض وانتفاء
الصورة ظاهر (وشبهة) أى و بطلت من جهة كونها وصية من حيث الشبهة (بأن باع) الوارث
(الجيد من الأموال الربوية برديء منها) مجانس للمبيع كالفضة الجيدة بالفضة الرديئة (لتقوم الجودة
فى التهمة كما فى بيع الولى مال الصبى كذلك) أى الجيد منها بالردىء المجانس للجيد (من نفسه) فكان
فيه شبهة الوصية بالجودة لأن عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على أن غرضه ايصال منفعة
الجودة اليه فانها غير متقومة عند المقابلة بالجنس فتقومت فى حقه دفعا للضرر عن الباقين فى البيع
من الوارث وعن الصغار فى بيع الولى من نفسه ألا ترى أن المريض لو باع الجيد بالردىء من الأجنبى
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيأ منه بمثل القيمة (ولذا) أى
ولبطلان الوصية شبهة (لم يصح اقراره) أى المريض (باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه) أى الدين
الوارث (فى صحته) أى المريض (وهى) أى صحته (حال عدم التهمة فكيف به) أى بالاقرار
باستيفائه (اذا ثبت) لزومه للوارث (فى المرض) وهو حالة التهمة والحاصل أن الاقرار بالاستيفاء

لاتموت بموت أصحابها ولم
يرجح ابن الحاجب شيأ مع
ترجيحه ان الاتفاق اذا
صدر من المختلفين يكون
حجة كما نقلناه عنه فى
المسئلة السابقة وسببه أن
تلك المسئلة ليس لغير
المجمعين فيها قول يخالف
قول المجمعين بخلاف
هذه ومن ثمرة الخلاف فى
هذه المسئلة تنفيذ قضاء
من حكم بصحة بيع أم الولد
وسقوط الحد عن الواطئ
فى نكاح المتعة وأخبرنى
بعض من أثق به أن قاضى
المدينة أخبره أن بالمدينة
مكانا موقوفا على
نكاح المتعة ومستحما
موقوفا على الاغتسال من
وطئها (قوله قيل الخ) أى
استدل القائلون بأنه ليس
باجماع بثلاثة أوجه
* الاول قوله تعالى فان
تنازعتم فى شئ فردوه الى الله
والرسول والنزاع قد حصل
فوجب رده الى كتاب الله
تعالى وسنة رسوله لا الى
الاجماع * وأجاب الامام
بوجهين أحدهما أن الرد
الى الاجماع رد الى الله
ورسوله * الثانى أن
وجوب الرد الى الله ورسوله
مشروط بالتنازع وقد
زال التنازع فى العصر
الثانى فيزول وجوب الرد
واقتصر المصنف على

في المرض كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا مشغولا بحق الورثة فلا يجوز مطلقا وعن أبي يوسف اذا أقر باستيفاء دين كان له على الوارث حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفائه منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه ألا ترى انه لو كان على أجنبي فأقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة وأجيب بما تقدم بخلاف اقراره بالاستيفاء من الأجنبي لان المنع لحق غرماء الصحة وهو عند المرض لا يتعلق بالدين بل بما يمكن استيفاء دينهم منه فلم يصادف اقراره محلا تعلق حقهم به (وأما الحيض) وهو على أن مسماه خبث دم من الرحم لا لولادة وحدث مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم ودخول المسجد والقربان ذكره المصنف (والنفاس) وهو الدم من الرحم عقب الولادة ولقائل أن يقول على وزان ما تقدم في الحيض هذا على ان مسماه خبث وأما على أن مسماه حدث فمانعية شرعية بسبب الدم المذكور أو الولادة عما اشترط فيه الطهارة الخ (فلا يسقطان أهلية الوجوب ولا الاداء) لأنهما لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن (الا أنه ثبت أن الطهارة عنهما شرط) أداء (الصلاة) بالسنة كما في صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وبالاجماع (على وفق القياس) لكونهما من الانجاس أو الاحداث والطهارة منهما شرط لها (و) شرط أداء (الصوم على خلافه) أي القياس لتأديه مع النجاسة والحدث الأصغر والأكبر بلا خلاف بين الأئمة الأربعة (ثم انتفى وجوب قضاء الصلاة) عليهما (للحرج) لدخولها في حد الكثرة لان أقل مدة الحيض عند أصحابنا ثلاثة أيام بلياليها أو يومان وأكثر الثالث كما عن أبي يوسف ومدة النفاس في العادة أكثر من مدة الحيض والحرج مدفوع شرعا (دون الصوم) فانه لم ينتف وجوب قضائه عليهما لعدم الحرج لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه (كما مر) في الفصل الذي قبل هذا من قوله ولعدم حكم الوجوب من الاداء لم يجب الصلاة على الحائض لانتفاء الاداء شرعا والقضاء للحرج والتكليف للرحمة والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتداء وهما فيه فضلا بخلاف الصوم فيثبت لفائدة القضاء وعدم الحرج ويشهد لهما ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان يصيبنا ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة وعليهما اجماع الامة ثم بقي أن يقال (فانتفى) وجوب أداء الصوم عليهما في حالتي الحيض والنفاس (أولا) فيه (خلاف) بين الشافعية فقيل يجب ونقله السبكي عن أكثر الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليهما القضاء بقدر ما فاتهما فكان المأتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متأخرو أنه الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا على أن وجوب القضاء بما به وجوب الاداء وأما على أنه بسبب جديد فأظهر اذ لا يستدعي وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء وأورد يلزم على هذا أن لا يسمى قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب وأجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع فلا جرم أن قال المصنف (والانتفاء أقيس) بل هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مأمورا به للتنافي بينهما ومن هنا والله أعلم قال السبكي الخلف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة الخلاف بينهما كما في الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا بوجوبه عليها

هذا وفيه تطرف فان الشرط انما هو وجود التنازع وقد وجد وحصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده ان خالفتني فأنت حر فخالفه ثم وافقه * الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الاخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا للخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا واذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه

نوت القضاء والاقوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه أعلم (وأما الموت) وعزى الى أهل السنة أنه صفة وجودية مضادة للحياة كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة والى المعتزلة انه عدم الحياة عما من شأنه وان الخلق فى الآية بمعنى التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار (فيسقط به) عن الميت (الاحكام الاخروية) وهذا سهو والصواب كما فى عامة الكتب الدنيوية (التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها) لأن التكليف يعتمد القدرة ولا عجز فوق العجز بالموت (الا الاثم) بسبب تقصيره فى فعله حال حياته فانه من أحكام الآخرة والميت ملحق بالأحياء فيها (وما شرع عليه) أى الميت (لحاجة غيره فان) كان ذلك المشروع (حقا متعلقا بعين بقى) ذلك الحق فى تلك العين (ببقائها) أى تلك العين (كالامانات والودائع والغصوب لان المقصود حصوله) أى ذلك الشئ المعين (لصاحبه لا الفعل ولذا) أى كون المقصود فى حق العبد حصول الشئ المعين الذى هو متعلق حقه (لو ظفر به) أى بذلك الشئ صاحبه كان (له أخذه بخلاف العبادات) فان المقصود من التكليف بها فعلها عن اختيار وقد فات الاختيار بالموت فلا يبقى التكليف بها بعد الموت (ولذا) أى كون المقصود من العبادات هذا (لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أخذه ولا تسقط) الزكاة عن مالكه (به) أى بأخذه المذكور لانتفاء المقصود (وان) كان ذلك المشروع (دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت فوقه) أى فوق ضعفها (بالرق) فانه يرجى زواله بالاعتاق غالبا لأنه مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة (بل انما يبقى (اذا قويت) ذمته (بمال) تركه (أو كفيل) به (قبل الموت لان المال محل الاستيفاء) الذى هو المقصود من الوجوب (وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت) لان الكفالة ضم ذمة الى ذمة فى المطالبة (فان لم يكن مال) بأن مات مفلسا ولا كفيل بقبل الموت (لم تصح الكفالة به) أى بما على الميت (لانتقاله) أى ما على الميت وغير خاف ان الأولى لسقوطه عن ذمته (به) أى بالموت لخروجها به عن أن تكون محلاله فى أحكام الدنيا (عنده) أى أبى حنيفة (لأنها) أى الكفالة (التزام المطالبة) بما يطالب به الاصيل (لا تحويل الدين) عن الاصيل الى الكفيل (ولا مطالبة) للاصيل (فلا التزام) أى فلا يصح التزامها (بخلاف العبد المحجور بالدين تصح) الكفالة (به) أى بذلك الدين (لان ذمته قائمة) لكونه حيا مكلفا والمطالبة ثابتة اذ يتصور أن يصدقه المولى فيطالب فى الحال أو يعتقه فيطالب بعده فصح التزامها بالكفالة واذا صحت فيؤخذ الكفيل فى الحال وان كان الاصيل غير مطالب به فى الحال لان تأخيرها عن الاصيل لعذر عدم فى حق الكفيل كمن كفل دينا على مفلس حتى يؤخذ به فى الحال فان قيل ضم مالية رقبته الى ذمته لاحتمال الدين يقتضى كونها غير كاملة والا لما احتاج اليه كما فى الحر أجيب بالمنع (وانما انضم اليها) أى الى ذمته (مالية الرقبة فيما ظهر) والأولى اذا ظهر الدين (فى حق المولى ليباع لتطرق الغرماء) أى ليمكن استيفاء الدين من ماليتها التى هى حق المولى لا لان ذمته غير كاملة (وتصح) الكفالة المذكورة (عندهما) وبه قالت الائمة الثلاثة بل عزاه ابن قدامة الى أكثر أهل العلم (لان بالموت لا يبرأ) لأنه لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة ومبطلا لها (ولذا) أى كونه غير مبرئ منها (يطالب بها فى الآخرة اجماعا وفى الدنيا اذا ظهر مال ولو تبرع أحد عن الميت) بأداء الدين (حل أخذه ولو برئت) ذمته منه بالموت (لم يحل) أخذه (والعجز عن المطالبة) للميت (لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها) أى الكفالة عنه به (ككونه) أى الاصيل (مفلسا و يدل عليه حديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصارى (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود والنسائى (والجواب عنه) أى عن الحديث (باحتماله)

المسئلة لان الكلام فى اتفاق العصر الثانى وفى الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية والالم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل وأيضا فالمسئلة باقية بحالها فى العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك ولاجل ما قلنا لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث * الثالث أن اختلاف أهل العصر الاول على قولين مثلا اجماع منهم على التخيير أى على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما اجماعا مانعا من الاخذ بخلافه لزم تعارض الاجماعين * وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أى لا نسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذى على التخيير يعارضه الاجماع الآخر وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط

أى قوله هما على (العدة) بوفائهما (وهو) أى كونه للعدة (الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول) بلا خلاف والظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هى عليك وفى مالك والميت منها برىء فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا فيحمل على ان أبا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها وأجاب فى المبسوط وغيره بأن هما على يحتمل كلا من الانشاء للكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد سواء وهى واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به فى خصوص محل النزاع قلت و يعكره ما فى لفظ عن جابر لاحمد باسناد حسن فتحملهما أبو قتادة فأتيناه فقال الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوفى الله الغريم و برىء منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما فى صحيح البخارى عن سلمة بن الاكوع من حديث قال فيه ثم أتى بالثالثة أى بجنازة ثالثة فقالوا صل عليها قال هل ترك شيأ قالوا لا قال هل عليه دين قالوا ثلاثة دنانير قال صلوا على صاحبكم قال أبو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه ثم هذا الحديث يقوى قول أبى يوسف لا يشترط قبول المكفول له فى المجلس ومن ثمة أفتى به بعض المشايخ (والمطالبة فى الآخرة راجعة الى الاثم ولا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها و بظهور المال تقوت بل) كانت قوية حين عقدت الكفالة قبل ان يظهر المال ولكن كانت قوتها خفية فلما ظهر المال (ظهر قوتها وهو) أى تقويها (الشرط) لصحة الكفالة عنها (حتى لو تقوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به) أى بالدين اللاحق (بان حفر بئرا على الطريق فتلف به) والوجه الظاهر بها أى بالبئر لانها مؤنثة سماعية (حيوان بعد موته) أى الحافر (فانه يثبت الدين مستندا الى وقت السبب الحفر الثابت حال قيام الذمة) الصالحة للوجوب فى ذلك الوقت يعنى الحياة (والمستند يثبت أولا فى الحال) ثم يستند (ويلزمه) أى ثبوته فى الحال (اعتبار قوتها حينئذ) أى حين ثبوتها (به) أى بالدين اللاحق (وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له) الدين (وان كان ساقطا فى حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر) السقوط (بقدره) أى فوت المحل (فيظهر) السقوط (فى حق من عليه لا) فى حق (من له وان كان) المشروع عليه مشروعا (بطريق الصلة للغير كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت) هذه الصلات بالموت (لان الموت فوق الرق) فى تأثير ضعف الذمة (ولا صلة واجبة معه) أى الرق فكذا بعد الموت (الا ان يوصى به) أى بالمشروع صلة (فيعتبر كغيره) أى غير هذا المشروع من المشروعات (من الثلث) لتصحيح الشارع ذلك منه نظرا له (وأما ما شرع له) أى للميت (فيبقى ما له) أى للميت (اليه حاجة قدر ما تندفع) الحاجة (به على ملكه) أى الميت وهو متعلق بيبقى وقوله (من التركة) بيان لقوله ما له اليه حاجة من جهة كونها (دينا) أى ايفاء له (ووصية) أى تنفيذا لها من الثلث (وجهازا) أى وتجهيزا له بما يليق به بالمعروف (ويقدم) التجهيز عليهما لانه آكد منهما بالاجماع (الا فى دين عليه تعلق بعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ففى هذه) الصور وأمثالها (صاحب الحق أحق بالعين) من تجهيزه لتأكد تعلق حقه بالعين وتقدم الدين على الوصية بالاجماع (ولذا) أى ولبقاء ما له اليه حاجة كما فيما تقدم (بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته) أى المولى (الى ثواب العتق) ففى الكتب الستة عن النبى صلى الله عليه وسلم أيما امرئ مسلم أعتق امرأ مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه من النار (وحصول الولاء) المرتب عليه ففى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن أعتق واقتصر على هذا لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب الى الرق (و بعد موت المكاتب عن وفاء) للكتابة (لحاجته) أى المكاتب (الى المالكية) للاموال (التى عقدها) عقد الكتابة (وحرية أولاده الموجودين فى حالها) أى

الكتابة

بعدمه فاذا وجد الثانى زال الاول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور فى المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به فى بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه قال
* (الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة
* السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجة وقال أبو على اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا انه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع وانه اثبات الشئ بنفسه ﴿فرع﴾ قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين) أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله فى المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذى جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضا وهو يؤخذ من تعليل

الكتابة ولدوافيها أواشتراهم فيها بل حاجته الى بقائها المالفيه من نيل شرف الحرية بدفع الرق الذي هو
من آثار الكفر عنه وعن أولاده أولى من حاجة المولى (فيعتق) المكاتب (فى آخر جزء من حياته)
لان الارث يثبت من وقت الموت فلابد من استناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت (دون
المملوكية اذ لاحاجة) له اليها (الاضرورة بقاء ملك البدل) ومحلية التصرف الى وقت الاداء (ليمكن
الاداء فبقاؤها) أى الكتابة (كون سلامة الاكساب قائمة وثبوت حرية الاولاد عند دفع ورثته) أى
المكاتب مال الكتابة الى المولى (وثبوت عتقه) أى نفوذ العتق فى المكاتب (شرط ذلك) والوجه
لذلك أى لعتقه (ضمنى فلا يشترط له الاهلية ملك المغصوب) لما ثبت شرط الملك البدل يثبت (عند
أداء (البدل) مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال أداء البدل هالكا (ومع بقائها) أى
حاجة الميت الى المالكية فيما تقضى به حاجة (يثبت الارث) لوارثه منه (نظراله) أى للميت (اذ
هو) أى الارث (خلافه لقرابته وزوجته وأهل دينه) فيما تركه اقامة من الشارع لهم فى ذلك مقامه
ليكون انتفاعهم بملكه كانتفاعه بنفسه به (ولكونه) أى الموت (سبب الخلافة خالف التعليق
للعتق (به) أى بالموت (على) المعنى (الأعم) للتعليق (من الاضافة) والتعليق بالمعنى
الأخص وهو تعليق الحكم على ماهو على خطر الوقوع والمعنى الاعم له هو تأخير الحكم عن زمان الايجاب
لمانع منه وقتئذ مقترن به لفظا ومعنى (غيره) أى غير التعليق بالموت وهو التعليق بغير الموت (فصح
تعليق التمليك به) أى بالموت (وهو) أى تعليقه به (معنى الوصية) لانها تمليك مضاف الى مابعد
الموت (ولزم تعليق العتق به) أى بالموت (وهو) أى لزومه (معنى التدبير المطلق) وهو تعليق
المولى عتق مملوكه بمطلق موته قال المصنف انما قال فصح تعليق التمليك ولزم تعليق العتق للفرق بين
الوصية بالمال وبالعتق لان العتق لا يحتمل الفسخ فلا يصح رجوعه عن تعليق العتق بالموت للزومه
وصح فى الوصية بالمال لان التمليك يحتمل الفسخ (فلم يجز بيعه) أى المدبر المطلق عند الحنفية
والمالكية بل قال القاضى عياض هو قول كافة العلماء والسلف من الحجازيين والكوفيين والشاميين
(خلافا للشافعى) وأحمد (لانه) أى التدبير المطلق (وصية والبيع رجوع) عنها والرجوع عنها جائز
(والحنفية فرقوا بينه) أى التدبير المطلق (وبين سائر التعليقات بالموت بانه) أى التدبير (للتمليك)
أى تمليكه رقبته بعد الموت (والاضافة) للتمليك (الى زمان زوال مالكيته لاتصح وصحت) سائر
التعليقات بالموت ومنها التدبير (فعلم اعتباره) أى المعلق بالموت المدلول عليه بالعتق (سببا للحال
شرعا واذا كان أنت حر سببا للعتق للحال وهو) أى العتق (تصرف لا يقبل الفسخ ثبت به) أى بأنت حر
(حق العتق) للسببية القائمة للحال (وهو) أى حق العتق (كحقيقته) أى العتق (كأم الولد)
فانه استحقت لسبب الاستيلاد حق العتق للحال بالاتفاق (الا فى سقوط التقوم فانها) أى أم الولد
غير متقومة عند أبى حنيفة (لاتضمن بالغصب ولا باعتاق أحد الشريكين نصيبه منها) بخلاف المدبر
(لما عرف) فى موضعه من الفروع وهو ان التقوم باحراز المالية وهو أصل فى الامة والتمتع بها تبع
ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمالية وصارت المالية تبعا فسقط تقومها وعندهما متقومة كالمدبر الا أن المدبر يسعى للغرماء
والورثة وأم الولد لاتسعى لانها مصروفة الى الحاجة الاصلية وهى مقدمة عليهم والتدبير ليس من أصول
حوائجه فيعتبر من الثلث والجواب عنه ماتقدم آنفا (ولذا) أى بقاء المالكية بعد الموت بقدر
ما ينقضى به حاجة الميت (قلنا المرأة تغسل زوجها لملكه اياها فى العدة) لان النكاح فى حكم القائم
مالم ينقض لانه لا يحتمل الانتقال الى الورثة فيتوقف زواله على انقضائها (وحاجته) اليها فى ذلك
فان الغسل من الخدمة وهى فى الجملة من لوازمها وكيف لا وقد قالت عائشة رضى الله عنها لو استقبلت من

المصنف وذكر ابن الحاجب هذه
المسئلة فى أثناء اتفاق
أهل العصر الثانى على
أحد قولى العصر الاول
وحكى عن الاكثرين أنه
لا يكون اجماعا وذكر
الآمدى نحوه أيضا
﴿ المسئلة السادسة اذا
قال بعض المجتهدين قولا
وعرف به الباقون فسكتوا
عنه ولم ينكروا عليه ففيه
مذاهب أصحها عند
الامام أنه لا يكون اجماعا
ولا حجة لما سيأتى ثم قال
هو والآمدى انه مذهب
الشافعى وقال فى البرهان
انه ظاهر مذهب الشافعى
وقال الغزالى فى المنخول
نص عليه الشافعى فى
الجديد والثانى وهو مذهب
أبى على الجبائى انه اجماع
بعد انقراض عصرهم
لان استمرارهم على
السكوت الى الموت يضعف
الاحتمال والثالث قاله
أبو هاشم بن أبى على أنه ليس
باجماع لكنه حجة وحكى
فى المحصول عن ابن أبى
هريرة انه ان كان القائل
حاكما لم يكن اجماعا ولا
حجة والافنعم وحكى
الآمدى عن الامام أحمد
وأكثر الحنفية انه اجماع
وحجة واختار الآمدى انه
اجماع ظنى يحتج به وهو

أمرى ما استدبرت ماغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه رواه أبوداود والحاكم وقال على شرط مسلم (وأما مالا يصلح لحاجته) أى الميت (فالقصاص) فانه شرع (لدرك الثأر) والتشفى (والمحتاج اليه الورثة لا الميت ثم الجناية) بقتله (وقعت على حقهم لانتفاعهم بحياته) بالاستئناس به والانتصار به على الاعداء وغير ذلك (وحقه) أى الميت (أيضا بل أولى) لانتفاعه بحياته أكثر من انتفاعهم الا أنه خرج عند ثبوت الحق من أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القائمين مقامه خلافة عنه كما يثبت للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للورثة (فصح عفوه) رعاية لجانب السبب (وعفوهم قبل الموت) رعاية لجانب الواجب مع أن العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بحسب الامكان وهذا استحسان والقياس لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته لاسيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق قبل أن يجب (فكان) القصاص (ثابتا ابتداء للكل وعنه) أى كون القصاص يثبت للورثة ابتداء (قال أبو حنيفة لا يورث القصاص) لان الارث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه الى الورثة وهو ليس كذلك (فلا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) فى طلب القصاص (حتى تعاد بينة الحاضر) على القصاص (عند حضور الغائب) لان كلا منهم فى حق القصاص كالمنفرد وليس الثبوت فى حق أحدهم ثبوتا فى حق الباقين (وعندهما يورث) القصاص (لان خلفه) أى القصاص من المال (موروث اجماعا ولا يخالف) الخلف (الأصل والجواب أن ثبوته) أى القصاص (حقا لهم لعدم صلاحيته) أى القصاص (لحاجته) أى الميت (فاذا صار) القصاص (مالا) بالصلح أو عفو البعض (وهو) أى المال (يصلح لحوائجه) أى الميت من التجهيز وقضاء الدين وتنفيذ الوصية زال المانع وارتفعت الضرورة فقلنا (رجع) الخلف (اليه وصار كأنه الاصل) بهذا القتل كالدية فى الخطأ لان الخلف يجب بالسبب الذى يجب به الاصل (فيثبت لورثته الفاضل عنها) أى حوائجه خلافة لا أصالة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم والوضوء فى اشتراط النية لان الماء مطهر بنفسه والتراب لا فهذه تفاصيل أحكام الدنيا وهى ستة (وأحكام الآخرة كلها) وهى أربعة ما يجب له على الغير من حق راجع الى النفس أو العرض أو المال وما يجب للغير عليه من حق كذلك وما يلقاه من عقاب وما يلقاه من ثواب (ثابتة فى حقه) والقبر له فيما يرجع الى الاحياء من أحكام الآخرة كالبطن للجنين فيما يرجع الى الاحياء من أحكام الدنيا وقد أخرج الترمذى وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار وذكر الائمة من المتقدمين والمتأخرين فى أحوال الفريقين من الاخيار والاشرار ما فيه عبرة لاولى البصائر والابصار وكيف لا والكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعه من الامة على ثبوت ذلك عافانا الله تعالى فى الدارين من أسباب المهالك وأخذ بنواصينا الى سلوك أسلم الطرق والمسالك الموصلة الى رضاه فى الدنيا والآخرة أنه سبحانه أهل التقوى وأهل المغفرة ۞ (النوع الثانى المكتسبة من نفسه وغيره فمن الاولى) أى المكتسبة من نفسه (السكر) ويأتى الكلام فى حده (وهو محرم اجماعا فان كان طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر) وهى النىء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند أبى حنيفة ولم يشرطا قذفه بالزبد لاساغة لقمة ودفع عطش والمكره على شربها بقتله أو قطع عضوه (والحاصل من الادوية) كالبنج والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه (والاغذية المتخذة من غير العنب) والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزأ منه بدلا عما يتحلل (والمثلث) وهو النىء من ماء العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد اذا شرب منه ما دون السكر (لا بقصد السكر)

قريب من مذهب أبى هاشم ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وأما فى المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصورا فى أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة والذى ذكره الآمدى هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا على ما نبه عليه فى مسئلة انقراض العصر ۞ واعلم أن الشافعى قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا فالف المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه وأجاب ابن التلمسانى بأن السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة وهو ينفى جميع الاحتمالات الآتية (قوله لنا) أى الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شئ ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد

ولا اللهو والطرب (بل الاستمراء والتقوى) على قيام الليل وصيام النهار أو التداوى كما هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف فيه (فكالاغماء) لانه ليس من جنس اللهو فصار من أقسام المرض (لايصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق وان روى عنه) أى وان روى عبد العزيز الترمذى عن أبى حنيفة (أنه ان علم البنج وعمله) أى وتأثيره فى العقل ثم أقدم على أكله (صح) كل من طلاقه وعتاقه ولدفع خصوص هذه الرواية عنه صرح بهما (وان) كان طريقه (محرما كمن محرم) أى تناول محرم ومنه شرب المثلث على قصد السكر أو اللهو والطرب (فلا يبطل التكليف) كما تقدم فى مسئلة مانعو تكليف المحال (فيلزمه الاحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض لان العقل قائم وانما عرض فوات فهم الخطاب بمعصية فبقى) التكليف متوجها (فى حق الاثم و) وجوب (القضاء) للعبادات المشروع لها القضاء اذا فاتته فى حالة السكر وان كان لايصح أداؤها منه حالة التشذ وجعل الفهم فى حكم الموجود زجرا له (الا أنه يجب الكفاءة مطلقا) أى أيا كان المزوج أو غيره (فى تزويج الصغائر) فى هذه الحالة ومهر المثل على هذا أيضا (لان اضراره بنفسه لا يوجب اضرارها و يصح اسلامه) ترجيحا لجانب الاسلام بوجود أحد ركنيه وكون الاصل المطابقة للاعتقاد (كالمكره) أى كما صح اسلام المكره لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن الاسلام فالاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة وهى لا تصح منه كما قال (لاردته لعدم القصد) اذ كلمة الكفر بدليل انه لايذكر ذلك بعد الصحو فلم يوجد ركنها وهو تبدل الاعتقاد وصار كما لو جرت على لسان الصاحى خطأ (و بالهزل) أى ويكفر اذا تكلم بالكفر هزلا مع عدم اعتقاده لما يقول (للاستخفاف) أى لانه صدر عن قصد صحيح استخفافا بالدين ولا استخفاف من السكران كما أنه لا اعتقاد له لانهما فرع اعتبار الادراك قائما له لكن الشارع أسقط اعتبار كونه قائما به بالنسبة الى خصوص هذا وان كان غير مفقود حقيقة بدليل ما عن على رضى الله عنه قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدمونى فقرأت قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون قال فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال الترمذى حسن صحيح غريب والحاكم صحيح الاسناد وفى روايته فحضرت صلاة المغرب ثم هذا استحسان مقدم على القياس وهو صحة ردته لانه مخاطب كالصاحى كما ذهب اليه أبو يوسف ثم هذا كما قال المصنف فى الحكم أما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان فى الواقع قصد أن يتكلم به ذاكرا لمعناه كفر والا فلا (ولو أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا) وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى التى هى حدود خالصة لله تعالى (لا يحد لان حاله يوجب رجوعه) لانه لا يثبت على شىء فهو محكوم بأنه لا يثبت عليه و يلزمه الحكم بعد ساعة بأنه رجع عنه مع زيادة شبهة انه يكذب على نفسه مجونا وتهتكا كما هو مقتضى حاله فيندرئ عنه لان مبنى حق الله تعالى على المسامحة نعم يضمن المسروق لانه حق العبد وهو لا يبطل بالرجوع فكيف بدليله (و بما لا يحتمله) أى الرجوع (كالقصاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد) من زنا أو سرقة أو قذف (معاينة حد اذا صحا) ليحصل الانزجار لا فى الحال لانه لا يفيد ثم لقائل أن يقول الوجه اسقاط القصاص وغيرهما لان الجزاء عن ذلك ليس بحد أو ابدال حد بقوله أخذ بموجبه ولعل المراد حد اذا صحا وأخذ بموجب الباقى وحذفه للعلم به دلالة من قوله حد اذا صحا انه اذا لم يقبل الاقرار بالقذف الرجوع لان فيه حق العبد فالقصاص وغيره من حقوق العباد أولى بذلك و وجب الحد بمعاينة مباشرة سببه لانه لامرد له لوجوده مشاهدة (وحده) أى السكر (اختلاط الكلام والهذيان) كما هو مطلقا قولهما وبه قال الائمة الثلاثة قال المصنف والمراد أن يكون غالب كلامه هذيانا

أظهر مخالفة عمر فى العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته و يحتمل أن يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لا ينسب الى ساكت قول (قوله قيل يتمسك) أى احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفا فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع أى لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شىء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته أو على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به وأيضا فالاستدلال به اثبات للشىء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين (قوله فرع الخ) اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فهل

فان كان نصفه مستقيما فليس بسكران فيكون حكمه حكم الصحاة فى اقراره بالحدود وغير ذلك لان السكران فى العرف من اختلط جده بهزله فلا يستقر على شئ واليه مال أكثر المشايخ واختاروه للفتوى لان المتعارف اذا كان يهذى سمى سكرانا وتأيد بقول على رضى الله عنه واذا سكر هذى رواه مالك والشافعى (وزاد أبو حنيفة فى السكر الموجب للحد أن لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز) بينها (ففيه) أى سكره (نقصان وهو) أى نقصانه (شبهة العدم) أى عدم السكر وهو الصحو (فيندرئ) الحد (به) أى بهذا النقصان (وأما) حد السكر عنده (فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه) أى مع اختلاط الكلام (ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب) الحد عنده قال المصنف وانما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله وذلك أنه حيث قال يؤخذ فى أسباب الحدود باقصاها فقد سلم أن السكر يتحقق قبل الحالة التى عينها وانه يتفاوت مراتبه وكل مرتبة هى سكر والحد انما أنيط فى الدليل الذى أثبت حد السكر بما يسمى سكرا الا بالمرتبة الاخيرة منه على أن الحالة التى ذكر قلما يصل اليها سكران فيؤدى الى عدم الحد بالسكر هذا ولا يخفى أن اختلاط الكلام أو عدم التمييز بين الاشياء ليس نفس السكر وانما هو علامة وقد اختلف فيه فقيل معنى يزيل العقل عند مباشرة سبب مزيل له و يلزمه أن يكون السكر جنونا وقيل غفلة تعرض لغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجبها قال الفاضل القا آنى فتخرج الغفلة التى لا توجب السرور كالتى من شرب الافيون والبنج لانها من قبيل الجنون لا من السكر لكن لما كان حكمهما واحدا فى الشرع ألحقت به ولا يعرى عن نظر وفى التلويح وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة اه ومعلوم انه لا حاجة الى قوله المميز الخ والله تعالى أعلم (ومنها) أى المكتسبة من نفسه (الهزل) وهو لغة اللعب واصطلاحا (أن لا يراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقى ولا المجازى) للفظ بل أريد به غيرهما وهو ما لا يصح ارادته منه (ضده الجد ان يراد باللفظ أحدهما) أى المعنى الحقيقى أو المجازى له (وما يقع) الهزل (فيه) من الاقسام (انشا آت فرضاه) أى الهازل (بالمباشرة) أى بالتكلم بصيغها (لا بحكمها) أى لا بثبوت الاثر المترتب عليها الموضوعة له (أو اخبارات أو اعتقادات) لان ما يقع الهزل فيه ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد (والاول) أى الانشاء (احداث الحكم الشرعى أى احداث (تعلقه) والا فنفس الحكم الشرعى قديم كما تقدم والهزل فيه إما فيما يحتمل النقض و إما فيما لا يحتمله (فاما فيما يحتمل النقض) أى الفسخ والاقالة (كالبيع والاجارة فاما أن يتواضعا فى أصله) أى تجرى المواضعة بين العاقدين قبل العقد (على التكلم به) أى بلفظ العقد (غير مريدين حكمه) أى العقد (أو) يتواضعا (على قدر العوض أو) يتواضعا على (جنسه) أى العوض (ففى الاول) أى تواضعهما فى أصله (ان اتفقا بعده) أى العقد (على الاعراض عنده) أى العقد (الى الجد) بأن قالا بعد البيع قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل و بعنا بطريق الجد (لزم البيع) وبطل الهزل بقصدهما الجد لانه قابل للرفع واذا كان العقد الصحيح يقبل الرفع بالاقالة فهذا أولى فهذه أولى صور الاتفاق (أو) اتفقا (على البناء) للعقد (عليه) أى التواضع (فكشرط الخيار) أى صار العقد كالعقد المشتمل على شرط الخيار (لهما) أى العاقدين (مؤبدا فرضيا) فيه (بالمباشرة فقط) أى لا بالحكم الذى هو الملك أيضا كما فى الخيار المؤبد (فيفسد العقد فيه كما فى الخيار المؤبد (ولا يملك) المبيع فيه (بالقبض لعدم الرضا بالحكم) كذا قال صدر الشريعة وغيره وفى التلويح لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا

يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقون عن انكاره أم لا اختلفوا فيه كما قاله فى المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم به البلوى أى فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضى حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به فى الكتاب قال

﴿الباب الثالث فى شرائطه وفيه مسائل﴾

* الاولى أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازى المؤمنون يصدق على الاكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الاعظم قلنا يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث) أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطا فى الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما يظن انه شرط

كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا اذ الاختيار القصد الى الشئ وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ يختاره ولا يرضاه ومن هنا قالوا المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر بخلاف ما لو كان البيع فاسدا من وجه غير هذا حيث يثبت الملك به بالقبض لوجود الرضا بالحكم (فان نقضه) أى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (أحدهما) أى العاقدين (انتقض) لان لكل منهما النقض فينفرد به (لا ان اجازه) أى أحدهما العقد دون الآخر فانه لا يجوز بل يتوقف على اجازتهما جميعا لانه كخيار الشرط لهما فاجازة أحدهما لا تبطل اختيار الآخر لعدم ولايته عليه (وان أجازاه) أى العاقدان العقد (جاز بقيد الثلاثة) أى بشرط أن تكون اجازتهما فى ثلاثة أيام (عنده) أى أبى حنيفة كما فى الخيار المؤبد عنده لارتفاع المفسد لا فيما بعدها لتقرر الفساد بمضيها (ومطلقا) أى وجاز اذا أجازاه أى وقت أرادا ما لم يتحقق النقض عند أبى يوسف ومحمد كما فى الخيار المؤبد عندهما فهذه ثانية صور الاتفاق (أو) اتفقا على (انه لم يحضرهما) أى لم يقع بخاطرهما وقت العقد (شئ) أى لا البناء على المواضعة ولا الاعراض عنها وهذه ثالثة صور الاتفاق (أو اختلفا فى الاعراض) عن المواضعة (والبناء) عليها فقال أحدهما بنينا العقد على المواضعة وقال الآخر بل أعرضنا عنها بالجد وهذه رابعة والحكم فيها وفيما قبلها أنه (صح العقد عنده) أى عند أبى حنيفة فيهما (عملا بما هو الاصل فى العقد) الشرعى وهو الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه (وهو) أى العمل بالأصل فيه (أولى من اعتبار المواضعة) لانها عارض لم تتوقف دعوى مدعيها بالبيان فلا يكون القول قوله كما فى خيار الشرط (ولم يصح) العقد فيهما (عندهما لعادة البناء) أى لاعتياد بنائهما على المواضعة السابقة (وكى لا تلغو المواضعة السابقة) أى يكون الاشتغال بها عبثا (والمقصود) منها (وهو صون المال عن المتغلب فهو) أى البناء على المواضعة (الظاهر ودفع بأن) العقد (الآخر) وهو العقد من غير أن يحضرهما شئ (ناسخ) للمواضعة السابقة لخلوه عنها مع ان عقل العاقدين ودينهما يدلان على ذلك أيضا ولم يعارضه ما يفسده من التنصيص على الفساد كما فى صور الاتفاق على البناء على الهزل وقال المصنف ترجيحا لقولهما فى هاتين الصورتين (وقد يقال هو) أى كون الآخر ناسخا للمواضعة (فرع الرضا) به (اذ مجرد صورة العقل لا يستلزمه) أى رفع ما سبق (الا باعتباره) أى الرضا به (وفرض عدم ارادة شئ) فى الصورة الثالثة (فيصرف) العقد (الى موافقة) التواضع (الأول وكون أحدهما) فى الصورة الرابعة (أعرض لا يوجب صحته) أى العقد (اذ لا يقوم العقد الا برضاهما ولو قال أحدهما أعرضت) عند العقد عن المواضعة السابقة (والآخر لم يحضرنى شئ) وهذه صورة خامسة (أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى) شئ وهذه صورة سادسة (فعلى أصله) أى أبى حنيفة يجب أن يكون (عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح فى الصورتين (وهما) يجب على أصلهما أن يكونا قائلين بأنه (كالبناء) ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ منهما وفى التلويح وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على أنه لم يحضرهما شئ فانه عند أبى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء اهـ وتعقب بأنه لم يظهر جهة الصحة على أصل أبى حنيفة فيما اذا بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شئ فانه ينبغى أن لا يصح على أصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد (ولا يخفى ان تمسكه) أى أبى حنيفة (بان الاصل فى العقد الصحة وهما) أى تمسكهما (بأن العادة تحقيق المواضعة السابقة هو فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض أو البناء وأما اذا اتفقا على الاختلاف بأن يقرا باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة) بل الاتفاق حينئذ على بطلان العقد كما لا يخفى فليتنبه لذلك (ومجموع صور الاتفاق

وذكر فيه خمس مسائل الاولى أن الاجماع فى كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن فى ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن فى غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولى فى الفقه اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام أيضا واختاره الآمدى (قوله فلو خالفه) أى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان أدلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والآمدى وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد أن يكون الراجح مع الاقلين وقال أبو الحسين الخياط ومحمد

والاختلاف) فى ادعاء المتعاقدين على مايشعر به كلام فخر الاسلام (ثمانية وسبعون فالاتفاق على اعراضهما أو بنائهما أو ذهولهما أو بناء احدهما واعراض الآخر أو) بناء احدهما (وذهوله أى الآخر (أو اعراض أحدهما وذهول الآخر ستة والاختلاف دعوى أحدهما اعراضهما وبناءهما وذهولهما و بناءه مع اعراض الآخر أو) بناءه مع (ذهوله) أى الآخر (واعراضه مع بناء الآخر أو) اعراضه (مع ذهوله) أى الآخر (وذهوله مع بناء الآخر أو) ذهوله مع (اعراضه) أى الآخر (تسعة وكل) من هذه التقادير التسعة تكون (مع دعوى الآخر احدى الثمانية الباقية) منها واذا كان كذلك (تمت) صور الاختلاف (ثنتين وسبعين) حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية (وستة الاتفاق) أى وستة أقسام الاتفاق تضم اليها فتبلغ ثمانية وسبعين قيل والحق أن تجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلاثين ان أراد بأحدهما غير معين واحدى وثمانين ان أراد به معينا فحينئذ صور الاتفاق تسع وصور الاختلاف اثنان وسبعون وهى حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية فليتأمل وليستخرج لكل من الاقسام ما يناسبه من الأحكام (واما) ان يتواضعا (فى قدر العوض بان تواضعا) على البيع (بألفين والثمن ألف فهما) أى أبو يوسف ومحمد (يعملان) فى التقادير الأربعة من الاتفاق على البناء وعلى الاعراض وعلى انه لم يحضرهما شئ منهما والاختلاف فى الاعراض والبناء (بالمواضعة الا فى اعراضهما) عنهما فانهما يعملان بالاعراض فيصح العقد و يكون الثمن ألفين وهذا أيضا رواية محمد فى الاملاء عن أبى حنيفة (وهو) أى أبو حنيفة فى الأصح عنه يعمل (بالعقد) فيقول بصحته بألفين (فى الكل والفرق له) أى لأبى حنيفة (بين البناء هنا وثمة) أى فيما اذا كان المواضعة فى أصل العقد حيث قال بفساده فى بنائهما كما قالا (أن العمل بالمواضعة) هنا (تجعل قبول أحد الالفين شرطا لقبول البيع بالالف الآخر لان أحد الالفين غير داخل فى العقد حينئذ فيصير كأنه قال بعتك بألفين على أن لا يجب أحد الالفين لان عمل الهزل فى منع الوجوب لا فى الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحدهما (فيفسد) البيع لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط رواه أبو حنيفة (فالحاصل التنافى بين تصحيحه) أى العقد كما هو مقتضى الجد فيه (واعتبار المواضعة) فى الثمن كما هو مقتضى الهزل فيه (فرجحنا للاصل) وهو المبيع لانه الاصل فى البيع وهو جاد فيه على الوصف وهو الثمن اذ هو وسيلة الى المبيع لا مقصود والا لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل (فينتفى الثانى) أى اعتبار المواضعة فى أصل العقد اذا اتفقا على البناء عليه فانه لم يوجد فيها ثمة معارض يمنع من العمل بها فوجب العمل بها اتفاقا (واما) أن يتواضعا (فى جنسه) أى الثمن بأن يتفقا على اظهار العقد بمائة دينار مثلا و يكون الثمن فى الواقع ألف درهم (فالعمل بالعقد اتفاقا فى الكل) من الاتفاق على الاعراض وعلى البناء وعلى انه لم يحضرهما شئ منهما ومن الاختلاف فى البناء والاعراض (والفرق لهما) بين الهزل فى القدر والجنس حيث قالا فى القدر يعمل بالمواضعة فى البناء وفى الجنس يعمل بالعقد فيه (أن العمل بالمواضعة مع الصحة غير ممكن هنا لان البيع يعدم لعدم تسمية بدل) فيه اذ هى ركن فيه (وباعتبار المواضعة يكون) البدل (ألفا وليس) الالف (مذكورا فى العقد بل) المذكور فيه (مائة دينار وهى غير الثمن) فلا يتصور اجتماع الصحة مع العمل بها فان قيل دعه لا تجتمع مع الصحة فلا يصح كما أوجبا المواضعة وان لم تصح فى الاصل فالجواب ان العمل بالمواضعة ليس الا لتحقيق غرضهما منها وغرضهما منها فى الاصل ان لا يصح كيلا يخرج المبيع من ملكه وغرضهما منها فى البدل ليس الا صحة العقد مع البدل المتواضع عليه فالعمل بالمواضعة هو التصحيح وهو غير ممكن فى الجنس على ما فى الكتاب ذكره المصنف رحمه الله تعالى (بخلافها) أى

المواضعة

ابن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر واستدلوا بأمرين * أحدهما أن لفظ المؤمنين الوارد فى قوله تعالى و يتبع غير سبيل المؤمنين وفى غيره من الادلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين وجوابه أن لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بالحقيقة فى الاستغراق ولهذا يصح أن يقال انهم ليسوا كل المؤمنين الثانى قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة انه أمر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة * وأجاب فى المحصول بأن السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل أعظم منه ولولا ماذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد يكون

المواضعة (فى القدر يمكن التصحيح مع اعتبارها) أى المواضعة (فانه ينعقد بالالف الكائنة فى ضمن الالفين) اذ الالف موجودة فى الالفين فتكون مذكورة فى العقد فيكون ثمنا ولما كان من وجه قول أبى حنيفة بالعمل بالعقد مطلقا فيما اذا تواضعا فى القدر أن فى العمل بالمواضعة لزوم شرط فاسد فيها وهو مفسد كما تقدم وهما محتاجان الى الجواب عنه قيل فيه (والهزل بالالف الاخرى) وان كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد لكنه (شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم ثمنيته) فلا يطلبه واحد منهما وان ذكراه ولا غيرهما لانه أجنبى (ولا يفسد) العقد به اذ كل شرط لا طالب له من العباد غير مفسد لعدم افضائه الى المنازعة (كشرط أن لا يعلف الدابة) قال صدر الشريعة لكن الجواب لابى حنيفة ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب به للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا اه وأيضا العمل بالمواضعة فيها لا يوجب جعل قبول ما ليس بثمن شرطا لقبول ما هو ثمن كما تقدم فيوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب من العباد كمن جمع بين حر وعبد فى صفقة واحدة ثم أخذ فى قسيم قوله فاما فيما يحتمل النقض فقال (واما فيما لا يحتمله) أى النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة (مما لا مال فيه كالطلاق والعتق) مجانا فيهما (والعفو) عن القصاص (واليمين والنذر فيصح) كل من هذا النوع (ويبطل الهزل لرضا بالسبب الذى هو ملزوم للحكم شرعا) فينعقد ولا يمنع الهزل من انعقاده وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخى والرد بالاقالة ثم بين المراد بالسبب بقوله (أى العلة) وسنذكر قريبا من السنة ما يؤيده (ولذا) أى كونه ملزوما للحكم (لا يحتمل شرط الخيار) لانه يفيد التراخى فى الحكم (بخلاف قولنا الطلاق المضاف) كانت طالق غدا (سبب لحال فانه) أى السبب (يعنى به المفضى) للوقوع لا العلة ولذا لا يستند الى وقت الايجاب وجاز تأخر الحكم عنه ولو كان علة لاستند كما فى البيع بخيار الشرط والحاصل كما قال المصنف أن الطلاق المنجز علة ملزومة لحكمه فاذا أضيف صار سببا فقط وحقيقة السبب ما يفضى الى الحكم افضاء لا ما يستلزمه فى الحال (وما فيه) المال تبعا (كالنكاح) فان المقصود الاصلى فيه من الجانبين الحل للتوالد والمال شرع فيه لاظهار خطر المحل ولهذا يصح بدون ذكر المهر ويتحمل فى المهر من الجهالة ما لا يتحمل فى غيره لكن قال المصنف ولا يخفى أن كون النكاح لا يحتمل الفسخ محل نظر فان التفريق بين الزوجين لعدم الكفاءة ونقصان المهر وخيار البلوغ وبردتها فسخ اه قلت ويكون ردتها فسخا يظهر أيضا عدم تمام ما قيل المراد بكون النكاح لا يحتمل الفسخ النكاح الصحيح النافذ اللازم للاتفاق على ان ردتها فيما هذا شأنه فسخ (فان) تواضعا (فى أصله) بأن قال أريد أن أتزوجك بألف هازلا عند الناس ولا يكون بيننا فى الواقع نكاح ووافقته على ذلك وحضر الشهود عند العقد (لزم) النكاح وانعقد صحيحا قضاء وديانة اتفقا على الاعراض أو البناء أو انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فى الاعراض والبناء لعدم تأثير الهزل فيه لكونه غير محتمل للفسخ بعد تمامه وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه أحمد وقال الترمذى حسن غريب وصححه الحاكم (أو) تواضعا (فى قدر المهر) أى على ألفين ويكون الواقع ألفا (فان اتفقا على الاعراض فألفان) المهر بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما عنها (أو) اتفقا على (البناء فألف) المهر بالاتفاق لان الالف الآخر ذكره هزلا ولا مانع من اعتبار الهزل فيه اذ المال لا يجب مع الهزل (والفرق له) أى لابى حنيفة (بينه) أى الهزل بقدر المهر (وبين) الهزل بقدر الثمن فى (المبيع) حيث اعتبر التسمية بالاتفاق على البناء فى المواضعة على قدر البدل فى البيع واعتبر المواضعة فى اتفاقهما على البناء هنا (انه) أى البيع

قولهم حجة وليس كذلك واليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء أى ثلث الامة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التى هى اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف فى هذه المسئلة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الآمدى عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح فى الاجماع والافلا قال * (الثانية لابد له من سند لان الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان فهو الحجة قلنا يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل تركوا اكتفاء بالاجماع) أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع لابد له من شئ يستند اليه من نص أو قياس لان الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولا فى الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا * ولقائل أن يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم انه لا يشترط المستند بل

(يفسد بالشرط) الفاسد وهذا شرط فاسد كما تقدم بيانه فوجب عدم اعتبار المواضعة فيه واعتبار التسمية كي لا يفسد البيع فيفوت مقصودهما وهو الصحة (لا النكاح) أي بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط الفاسد فأمكن اعتبار المواضعة فيه من غير لزوم فساد فاعتبر (وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا جاز بألف في رواية محمد عنه) أي أبي حنيفة (بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع) فان الثمن فيه وان كان وصفا تابعا بالنسبة الى المبيع الا أنه مقصود بالايجاب لكونه أحد ركني البيع (حتى فسد لمعنى في الثمن) كجهالته (فضلا عن عدمه) أي ذكر الثمن (فهو) أي الثمن (كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا) كما تقدم (فيلزم ما تقدم وفي رواية أبي يوسف) عن أبي حنيفة (وهي أصح) كما ذكر فخر الاسلام وغيره يلزمه (الفان كالبيع لان كلا) من المهر والثمن (لا يثبت الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل) عندهما بالفين عقدا (مبتدأ عند اختلافهما) لا بناء على المواضعة ذكره في كشف المنار وهو قاصر على ما اذا اختلفا فالاولى كما في الكشف الكبير وغيره لان نفي الفساد اهدار لجانب الفساد واعتبار للجد الذي هو الاصل في الكلام فيشمل ما اذا لم يحضرهما شئ كما يشمل ما اذا اختلفا (أو) تواضعا (في الجنس) أي جنس المهر بأن يذكرا في العلانية مائة دينار ويكون المهر في الواقع ألف درهم (فان اتفقا على الاعراض فالمسمى) وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالاعراض (أو) توافقا على (البناء فمهر المثل اجماعا لانه تزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت المال به) أي بالهزل (والمتواضع عليه لم يذكر في العقد) والتزوج بلا مهر يوجب مهر المثل (بخلافها) أي المواضعة (في القدر لانه) أي القدر المتواضع عليه كالالف (مذكور ضمن المذكور) في العقد كالالفين كما تقدم (أو) توافقا (على انه لم يحضرهما) شئ (أو اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد) عن أبي حنيفة الواجب (مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى) لان المهر تابع فيجب العمل بالمواضعة على الهزل (كي لا يصير المهر مقصودا بالصحة كالبيع) أي كالثمن في البيع والواقع ان لا حاجة في صحة النكاح الى صحة المهر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية (فيلزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف) عن أبي حنيفة الواجب (المسمى) والمواضعة باطلة لان التسمية بالمهر في حكم الصحة (كالبيع) أي مثل الثمن في ابتداء البيع كما تقدم بيانه فكما جعل أبو حنيفة العمل بصحة الايجاب أولى من المواضعة في صورتي السكوت والاختلاف في المواضعة في مقدار الثمن ترجيحا لجانب الصحة على الفساد فكذا في تسمية المهر لان الهزل يؤثر في تسميته بالافساد كما يؤثر في أصل البيع (وعندهما) أي أبي يوسف ومحمد الواجب (مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر) مسمى (لعدم الذكر في العقد و) عدم (ثبوت المال بالهزل وما فيه) المال (مقصودا بأن لا يثبت) المال (بلا ذكره) أي المال (كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهزلها) أي هذه الاشياء (في الاصل) بأن تواضعا على أن يطلقها بمال أو يعتقها على مال أو يصالحه على مال عن دم العمد على وجه الهزل في الطلاق والعتق والصلح (أو القدر) بأن طلقها على ألفين أو أعتقها على ألفين أو صالحه عن دم العمد على ألفين مع المواضعة بأن المال ألف (أو الجنس) بأن يطلقها على مائة دينار أو يعتقها على مائة دينار أو يصالحه عن دم العمد على مائة دينار مع المواضعة على أن الواجب ألف درهم (يلزم الطلاق والمال في الاعراض وعدم الحضور) للاعراض والبناء (والاختلاف في الاعراض والبناء اتفاقا) مع اختلاف في التخريج (ففي الاخيرين) أي عدم الحضور والاختلاف في الاعراض والبناء (عنده) أي أبي حنيفة (لترجيح العقد على المواضعة وذلك) أي ترجيحه عليها (في الاختلاف بجعل القول لمدعي الاعراض) لان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم ما لم يوجد معارض ولم يوجد فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فالقول له وفي

يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتخبيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتخبيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسئلة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كأخبار الآحاد والعمومات (قوله قيل لو كان) أي احتج الخصم بوجهين * أحدهما ان الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للاجماع فائدة * وأجاب المصنف بأن الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبأن ما ذكروه يقتضي أنه لا يجوز انعقاده عن

الاول أعنى الاعراض ظاهر بطريق أولى لبطلانهما بالاعراض وانما لم يذكره للاتفاق عليه حكما ودليلا (ولعدم تأثير الهزل عندهما) أى أبى يوسف ومحمد (فى صورها) أى المواضعة الثلاث (حتى لزما) أى الطلاق والمال (فى البناء) على المواضعة (أيضا عندهما الا ان المال وان لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق لاستغنائه) أى الطلاق (عنه) أى المال (لولا القصد الى ذكره فاذا ثبت المتضمن) على صيغة اسم الفاعل وهو الطلاق (ثبت) المتضمن على صيغة اسم المفعول وهو المال وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فان قيل لا يستقيم جعل المال فى هذا تبعا لانه سلف أنه فيه مقصود على أنه لو سلم أنه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر فى أصله فان المال تابع فى النكاح وقد أثر فى المال حتى كان المهر ألفا فيما اذا هزلا بالفين أجيب بمنع عدم الاستقامة وكيف لا (والتبعية) أى تبعية المال للطلاق (بهذا المعنى) وهو كونه فى الثبوت تابعا له اذ هو بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع على ما عرف (لا تنافى المقصودية بالنظر الى العاقد) بمعنى أنه لا يثبت الا بالذكر لاختلاف الجهتين (بخلاف تبعيته) أى المال (فى النكاح فبمعنى انه) أى المال (غير المقصود) للعاقدين لان قصدهما الحل لا المال (وهذا) المعنى المراد من تبعية المال فيه (لا ينافى الاصالة) للمال (من حيث ثبوته) أى المال (عند ثبوته) أى النكاح بلا ذكره بل ومع نفيه اظهارا لخطر البضع والحاصل انه ليس بمقصود منه بل مقصود فيه لاظهار شرف المعقود عليه فهو من جهة المقصود من العقد تبع وكذا من جهة ثبوته فانه تبع لثبوت العقد لكن ثبوته عقب ثبوته مقصود لما ذكرنا فيؤثر فيه الهزل كما فى سائر الاموال وان لم يؤثر فى النكاح وفى شرح أصول فخر الاسلام للشيخ قوام الدين الكاكى على أن الامام شمس الائمة ذكر فى كتاب الاكراه فى الجنسة انهما لو تواضعا فى النكاح على ألف سرا ثم عقدا علانية بألفين كان النكاح جائزا بألف ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا فعلى هذا كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل فى قدر البدل (وعنده) أى أبى حنيفة فى البناء فى الاوجه الثلاثة الهزل بأصل التصرف أو بقدر البدل فيه أو بجنسه (يتوقف الطلاق على مشيئتها) أى اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه فى خيار الشرط فى الخلع من جانبها على اختيارها الا ان الهزل بمنزلة خيار الشرط عنده لكنه فى الخلع غير مقدر بالثلاث بخلاف البيع لان الشرط فى الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقييده بمدة فلها النقض والاجازة مؤبدا وأما فى البيع فعلى خلاف القياس لانه من قبيل الاثبات وتعليقه غير جائز لكن الجواز ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر عليه قيل ينبغى أن يكون الخيار فى الخلع أيضا مقدرا بالثلاث لان ثبوته من جانبها باعتبار معنى المعاوضة أجيب بأنه انما يلزم ان لو كان المال فيه مقصودا الا تابعا وهو هنا تابع فى الثبوت للطلاق والاعتبار للمتبوع دون التابع فلا يتقدر بالثلاث كذا فى شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى وغيره وقال المصنف موافقة للتلويح (لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشرط الفاسد وهو) أى الشرط الفاسد (أن يتعلق) الطلاق (بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها) قال المصنف وهذا الفرض أنهما هزلا بالعقد اذ بنيا على المواضعة ومعنى الهزل بالخلع ليس الا أن يجعل الطلاق متعلقا بجميع البدل مع قبولها ولا يقع فى الحال لما عرف ان الهازل مطلقا غير راض بالحكم ولا شك ان هذا شرط فاسد لانه خلاف مقتضى العقد فهزلهما شرط فاسد فيما هزلا به لكن الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة واذا لم يبطل الخلع يبقى موقوفا على اجازتها بقى ان يقال ينبغى أنه اذا بقى موقوفا ان يتوقف على اجازتهما الا على مشيئة أحدهما لما أجمعوا عليه من ان الهزل كشرط الخيار لهما ولا وجه لكونه لاحدهما الا انهما معا هازلان وكذا اذا بنى أحدهما فى

دليل ولا قائل به * الوجه الثانى انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل وجوابه انا لا نسلم انهم أجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك انهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه * واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين فى المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه فان أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسره به القرافى فهو باطل عند الشافعى وان أرادوا غيره فلابد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند قال (فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد * الثانى الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافا لابى عبد الله البصرى لجواز اجتماع دليلين) أقول اذا فرعنا على أن الاجماع لابد له من سند

البيع وأعرض الآخر لا يصح العقد بالاتفاق على ما حرره المصنف أول البحث من أن محل الخلاف ان يختلفا فى دعوى البناء والاعراض لا اذا اختلفا فى نفس البناء والاعراض فانه لا يصح بالاتفاق والجواب انه يجب كون ذلك فى غير الخلع ومامعه وذلك لان الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار فاذا هزل هو به فانما يكون هزله كشرطه الخيار لها كانه قال أنت طالق على ألف على انك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فانه لا يقع عنده حتى تشاء بعد هذا القبول أو بمضى المدة واذن ظهر أن وقوع الطلاق ولزوم المال اذا هزلا انما يتوقف على مشيئتها ولم أرمن ذكر قيد الثلاث فى مشيئتها هنا عنده وصرحوا بتقييده عنده فى اجازتهما فى الهزل بأصل البيع اﻫ بل صرح كثير منهم فخر الاسلام بنفى التقييد لمشيئتها بالثلاث عنده فى الخلع بخلاف البيع ووجه الفرق قدمناه آنفا (وكل من العتق والصلح) عن دم العمد (فيه) أى فى كل منهما (مثل مافى الطلاق) من الحكم والتفريع فليتأمل (وأما تسليم الشفعة هزلا فقبل طلب المواثبة) وهو طلبها كما علم بالبيع هو (كالسكوت مختارا) (يبطلها) اذا اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها على الفور وهى تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما (وبعده) أى طلب المواثبة سواء كان بعد طلب التقرير والاشهاد وهوان ينهض بعد طلب المواثبة فيشهد على البائع ان كان المبيع بيده أو على المشترى أو عند العقار على طلبها كما عرف فى موضعه أو كان بعد طلب الخصومة والتملك (يبطل التسليم فتبقى الشفعة لانه) أى تسليمها (من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه) ومن ثمة يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبى عند أبى حنيفة كما يملكان البيع والشراء له (فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه) أى الرضا بالحكم (وكذا يبطل به) أى بالهزل (ابراء المديون والكفيل لان فيه) أى ابراء كل منهما (معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل) كخيار الشرط (وكذا الاخبارات وهو الثانى) من الاقسام الثلاثة التى يقع فيها الانشاء يبطل بالهزل (سواء كانت) الاخبارات اخبارات (عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح) كما هو الاصح وان صرحوا بانه لا يحتمله (أو) كانت اخبارات عما (لا) يحتمل الفسخ (كالطلاق والعتاق شرعا ولغة) كما اذا تواضعا على أن يقرا بان بينهما نكاحا أو بيعا فى هذا بكذا أو لغة فقط مقررة شرعا كالاقرار بان لزيد عليه كذا لا يثبت) شئ منها هزلا (لانه) أى الخبر (يعتمد صحة المخبر به) أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه (ألا ترى أن الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا) لان الهزل دليل الكذب كالاقرار حتى لو أجازذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والفرض ان لا وجود هنا لطلاق ولاعتاق بخلاف مالو طلق انسان زوجة غيره أو أعتق عبد غيره فانه أمر محقق فاذا أجاز الزوج والسيد طلقت وعتق (وكذا فى الاعتقادات وهو الثالث) وكان الاولى حذف كذا والاقتصار على الثالث الاعتقاد وهو لا يؤثر فيه (وأما ثبوت الردة بالهزل) أى بتكلم المسلم بالكفر هزلا (فيه) أى فثبوتها بالهزل نفسه (للاستخفاف) لان الهازل راض باجراء كلمة الكفر على لسانه والرضا بذلك استخفاف بالدين وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وبالاجماع (لا بما هزل به) وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا (اذ لم يتبدل اعتقاده ويلزم الاسلام) أى نحكم باسلام الكافر فى أحكام الدنيا (بالهزل به) أى اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هازلا (ترجيحا) لجانب الايمان اذ الاصل فى الانسان التصديق والاعتقاد (كالاكراه عليه) أى الاسلام فان المكره مطلقا عليه اذا أسلم يحكم باسلامه (عندنا) لوجود ركنه منه بل الهازل أولى بذلك لان الهازل راض

بالتكلم

فذلك السند يجوز أن يكون نصا ويجوز أن يكون ظاهرا وهل يجوز أن يكون أمارة يعنى قياسا فيه مذاهب حكاها الامام أصحها عنده وعند الآمدى واتباعهما كابن الحاجب انه جائز وواقع واستدل عليه الآمدى وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفأرة قياسا على السمن وعلى امامة أبى بكر قياسا على تقديمه فى الصلاة والثانى انه جائز ولكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جليا جاز والا فلا والرابع يمتنع مطلقا واقتصر المصنف على ذكر الخلاف فى الجواز واختار انه يجوز مطلقا واستدل عليه بأن الامارة مبدأ للحكم الشرعى أى طريق اليه فجاز أن تكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين * أحدهما ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز

بالتكلم بهما والمكره غير راض بالتكلم بها ووافقنا الشافعي على ذلك في الحربي لا الذمي كما سيعرف في الاكراه ومن هذا يعرف وجه التقييد بقوله عندنا (ومنها) أى المكتسبة من نفسه (السفه) وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء (خفة تبعث) الانسان (على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل) ولم يقل والشرع كما قال بعضهم لان مقتضى العقل أن لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه (مع عدم اختلاله) اى العقل فخرج الجنون والعته (ولا ينافي) السفه أهلية الخطاب ولا أهلية الوجوب لانه لا يخل بمناطهما وهو العقل وسائر القوى الظاهرة والباطنة الا أن السفيه يكابر عقله بعمله على خلاف مقتضاه فهو مخاطب بالاوامر والنواهي مطالب بالعمل بموجبها مثاب عليه معاقب على مخالفته فلا ينافي (شيأ من الاحكام) الشرعية لانه اذا كان أهلا لوجوب حقوق الله تعالى كان أهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى فان حقوقه أعظم لانها لا تحمل الا من هو كامل الحال والاهلية بخلاف حقوقهم ومن ثمه وجب على الصبي نفقة الزوجات والاقارب والعشر والخراج ولم تجب عليه الصلاة والصيام ونحوهما (وأجمعوا على منع ماله) أى السفيه منه (أول بلوغه سفيها) (لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) التي جعل الله لكم قياما أى لا تعطوا المبذرين أموالهم ينفقونها فيما لا ينبغي وأضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أو لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها (وعلقه) أى ايتاء الاموال اياهم (بايناس الرشد) على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا أى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في الفعل وحفظا للمال فادفعوا اليهم أموالهم (فاعتبر أبو حنيفة مظنته) أى الرشد (بلوغ سن الجدية) أى كونه جدا لغيره أعنى (خمسا وعشرين سنة) اذ أدنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة ثم يولد له ولد في ستة أشهر فانها أدنى مدة الحمل ثم يبلغ اثنتى عشرة سنة و يولد له ولد في ستة أشهر فيصير هو جدا في خمس وعشرين سنة وانما كانت هذه المدة مظنة بلوغ الرشد (لانه لا بد من حصول رشد ما نظرا الى دليله) أى حصول الرشد له شرطا لوجوب الدفع له (من مضى زمان التجربة) اذ التجارب لقاح العقول (وهو) أى حصول رشد ما (الشرط لتنكيره) أى رشد في الاثبات في الآية فيتحقق بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في الشروط المنكرة والظاهر ان من بلغ هذا السن لا ينفك عن الرشد الا نادرا وأقيم مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أونس منه الرشد أو لا (ونفياه) أى ايتاء ماله (على حقيقته) أى الرشد (وفهم تخلفه) أى السفيه بالرشد (واختلفوا في حجره) أى السفيه (بأن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للهزل) أى التي يبطلها الهزل وهي ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة أما الفعلية كالاتلافات والقولية التي لا يبطلها الهزل وهي ما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق فالسفه لا يمنع نفاذها بالاتفاق (فاثبتاه) أى أبو يوسف ومحمد حجر السفيه عنها (نظرا له) لما فيه من صيانة ماله (لوجوبه) أى النظر (للمسلم) من حيث انه مسلم لاسلامه وان كان فاسقا بعصيانه ونظرا للمسلمين أيضا فانه باسرافه واتلافه يصير مظنة للديون ووجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على نفسه وعلى المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا (ونفاه) أى أبو حنيفة حجر السفيه عنها (لانه) أى السفه (لما كان مكابرة) للعقل في التبذير بغلبة الهوى مع العلم بقبحه (وتركا للواجب) وهو مقتضى العقل (لم يستوجب النظر) صاحبه لانه معصية ولما كان على هذا أن قال من قبلهما فينبغي أن يجيز أبو حنيفة الحجر عليه كما قلنا صاحب الكبيرة يستوجب العقوبة والعفو عنه جائز دفعه بقوله (ثم انما يحسن) الحجر عليه (اذا لم يستلزم) الحجر عليه (ضررا فوقه) أى هذا الضرر ولكنه يستلزم ذلك لما فيه (من اهدار أهليته والحاقه بالجمادات) فان الاهلية نعمة

مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر وأجاب المصنف بانه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به الثاني أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا ﴿الفرع الثاني﴾ الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادرا عنه لانه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث وقال أبو عبد الله البصري يجب استناده اليه ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعي لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر

أصلية بها يتصف بالآدمية و يتميز عن سائر الحيوانات وما يحصل له بالحجر من نعمة اليد وهي ملك المال نعمة زائدة لا يزول عنه بفواتها صفات الانسانية بل غايته أن يفتقر ولا يجوز ابطال الاعلى لصون الادنى (ولدلالة الاجماع على اعتبار اقراره بأسباب الحد فلو لزم شرعا الحجر عليه فى أقواله المتلفة للمال لزم بطريق أولى فى المتلفة لنفسه) فان النفس أولى بالنظر من المال لان المال تابع لها وخلق لمصلحتها ووقاية لها وخصوصا الاسباب الموجبة للعقوبات من الحدود والقصاص تندرئ بالشبهات فحيث لم ينظر له فى دفع ضرر النفس فأولى ان لا ينظر له فى دفع ضرر المال (ومع هذا الاحب) الى المصنف رحمه الله تعالى (قولهما) وبه قالت الائمة الثلاثة (لان النص) السابق ناص (على منع المال منه كيلا يتلفه قطعا واذا لم يحجر) عليه (أتلفه بقوله فلا يفيد) منع المال منه وأيضا (دفعا) وكان الاولى ودفعا (للضرر العام لانه قد يلبس) على المسلمين انه غنى بالتزيى بزى الاغنياء (فيقرضه المسلمون أموالهم فيتلفها وغير ذلك) من الضرر العام بهم كما سلف (وهو) أى دفع الضرر العام (واجب باثبات) الضرر (الخاص فصار كالحجر على المكارى المفلس) وهو الذى يتقبل الكراء ويؤجر الدواب وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال يشترى به الدواب (والطبيب الجاهل والمفتى الماجن) وهو الذى يعلم الناس الحيل كذا فى طريقة علاء الدين العالم ولفظ خواهر زاده والمفتى الجاهل لعموم الضرر من الاول فى الاموال ومن الثانى فى الابدان ومن الثالث فى الاديان الا أن فى البدائع ليس المراد من الحجر على هؤلاء حقيقة الحجر الذى هو المعنى الشرعى الذى يمنع نفوذ التصرف ألا ترى أن المفتى لو أفتى بعد الحجر وأصاب فى الفتوى جاز ولو أجاب قبله وأخطأ لا يجوز وكذا الطبيب لو باع الادوية بعد الحجر نفذ بيعه بل المراد به المنع الحسى بأن يمنعوا من عملهم حسا لان المنع من ذلك من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر (واذا كان الحجر) على السفيه (للنظر له لزم أن يلحق فى كل صورة بالانظر ففى الاستيلاد يجعل كالمريض فيثبت نسب ولد أمته اذا ادعاه) حتى كان حرا وكانت أم ولده واذا مات كانت حرة (ولا يسعى) لان توفير النظر بالحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق فى هذا الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته فانه يكون فيه كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله ولا تسعى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه (وفى شراء ابنه) وهو معروف (كالمكره) أى بمنزلة شراء المكره فيفسد (فيثبت له) أى السفيه الملك (بالقبض) ويعتق عليه حين قبضه (ولا يلزم) السفيه (الثمن أو القيمة فى ماله جملة) أى السفيه فى هذا الحكم (كالصبى) لان توفير النظر فى الحاقه به لما فيه من دفع الضرر عنه (واذا لم يلزمه) أى السفيه الثمن أو القيمة وان ملكه بالقبض لان التزامه أحدهما بالعقد غير صحيح لما ذكرنا بل يسعى الابن فى قيمته (لم يسلم له) أى للسفيه أيضا (شئ من السعاية بل تكون) السعاية (كلها للبائع لان الغنم بالغرم كعكسه) أى كما ان الغرم بالغنم (والحجر للنظر عندهما أنواع) يكون (للسفه بنفسه) أى بسبب نفس السفه سواء كان أصليا بأن بلغ سفيها أو عارضيا بأن حدث بعد البلوغ (بلا) توقف على (قضاء) عليه بالحجر (كالصبا والجنون عند محمد وبه) أى وبقضاء القاضى بحجره (عند أبى يوسف لتردده) أى السفه (بين النظر بابقاء ملكه) أى السفيه (والضرر باهدار عبارته) فلا يترجح أحدهما الا بالقضاء على ان الغبن فى التصرفات الذى هو علامة السفه قد لا يكون للسفه بل حيلة لاستجلاب قلوب المعاملين له فكان محتملا فلا يثبت الا بالقضاء بخلاف الصبا والجنون والعته (و) يكون (للدين) على المحجور عليه (خوف التلجئة) أى المواضعة لماله (بيعا واقرارا) فى أصل التصرف أو فى قدر البدل أو فى جنسه على ما سبق فى باب الهزل الا أنها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهى أخص (فبالقضاء) أى يتوقف الحجر عليه على قضاء القاضى به (اتفاقا بينهما) أى أبى يوسف ومحمد

متواترا فلا خلاف فى وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود قال *(الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة على رضى الله عنهم فى منع بيع أم الولد ثم رجع ورد بالمنع *الرابعة لا يشترط التواتر فى نقله كالسنة *الخامسة اذا عارضه نص أول القابل له والا تساقطا) أقول هل يشترط فى انعقاد الاجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الامام وأتباعه وابن

(لانه) أى الحجر عليه (نظر للغرماء فتوقف على طلبهم) ويتم بالقضاء بخلاف الحجر على السفيه عند محمد فانه للنظر له وهو غير موقوف على طلب أحد فيثبت حكمه بلا طلب (فلا يتصرف) المديون (فى ماله الا معهم) أى الغرماء (فيما فى يده وقت الحجر) من المال لان الحجر عليه فيه رعاية لحقهم (أما فيما كسبه بعده) أى الحجر من المال (فعموم) أى فينفذ فيه تصرفه مع كل أحد لعدم لحوق الحجر له فيه لعدم تعلق حق الغرماء به (و) يكون (لامتناع المديون عن صرف ماله الى دينه) المستغرق له (فيبيعه القاضى ولو) كان ماله (عقارا كبيعه) أى القاضى (عبد الذمى اذا أبى الذمى (بيعه) أى عبده (بعد اسلامه) أى عبده بناء على أن الاصل ان من امتنع من ايفاء حق مستحق عليه وهو مما يجرى فيه النيابة ناب القاضى منابه فيه خلافا لابى حنيفة والفتوى على قولهما فى هذا كما فى الاختيار (ومنها) أى المكتسبة من نفسه (السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا فى الروايات الظاهرة عن أصحابنا خروج عن محل الاقامة بقصد مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط من ذلك المحل وهو (لا ينافى أهلية الاحكام) وجوبا وأداء من العبادات وغيرها لبقاء القدرة الباطنة والظاهرة (بل جعل سببا للتخفيف) لانه مظنة المشقة (فشرعت رباعيته) من المكتوبات (ركعتين ابتداء) كما تقدم وجهه فى الرخصة (ولما كان) السفر (اختياريا دون المرض) وهو من أسباب التخفيف (فارقه) أى السفر المرض فى بعض الاحكام (فالمرخص اذا كان) أى وجد (أول اليوم) من أيام رمضان (فترك) من وجد فى حقه المرخص (الصوم) ذلك اليوم (فله) الترك (أو صام) صح صيامه فان أراد الفطر بعد الشروع فيه (فان كان) المرخص (المرض حل الفطر أو) كان المرخص (السفر فلا) يحل له الفطر لان الضرر فى المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بأن لا يسافر (الا أنه لا كفارة) عليه (لو أفطر) لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران صورة السفر بالفطر (وان وجد) المرخص (فى أثنائه) أى اليوم (وقد شرع) فى صومه اذ لا بد له منه لعدم المرخص له حينئذ (فان طرأ العذر ثم الفطر ففى المرض حل الفطر لا) فى (السفر) لان بعروض المرض تبين أن الصوم لم يكن واجبا عليه فى هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه أمر اختيارى والمرض ضرورى ولكن لا تجب الكفارة لما ذكرنا (وفى قلبه) أى فطره قبل العذر ثم عروض العذر (لا يحل) الافطار لعدم العذر عنده (لكن لا كفارة اذا كان الطارئ المرض لانه سماوى تبين به عدم الوجوب وتجب) الكفارة (فى السفر لانه باختياره وتقررت) الكفارة (قبله) أى قبل السفر بافطار صوم واجب من غير اقتران شبهة حتى لو كان السفر خارجا عن اختياره بأن أكرهه السلطان على السفر فيه سقطت عنه أيضا فى رواية الحسن عن أبى حنيفة كذا فى الخانية (ويختص ثبوت رخصه) أى السفر من قصر الرباعية وفطر رمضان وغيرهما (بالشروع فيه) أى فى السفر (قبل تحققه) أى السفر (لانه) أى تحققه (بامتداده) أى السفر (ثلاثة) من الايام بلياليها وان كان القياس ان لا يثبت الا بعد مضيها الا ان حكم العلة لا يثبت قبلها ففى الصحيحين عن أنس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذى الحليفة ركعتين الى غير ذلك (غير انه) أى المسافر (لو أقام) أى نوى الاقامة (قبلها) أى قبل ثلاثة أيام (صح) مقامه (ولزمت أحكام الاقامة ولو) كان (فى المفازة لانه) أى مقامه (دفع له) أى السفر قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى (وبعدها) أى بعد ثلاثة أيام (لا) يصح مقامه (الا فيما يصح فيه) المقام من مصر أو قرية (لانه) أى المقام حينئذ (رفع بعد تحققه) أى السفر فكانت نية الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله والمفازة ليست محلا لاثبات الاقامة ابتداء فلا يصح منه الاقامة فيها

الحاجب لا يشترط وقال الامام أحمد وابن فورك يشترط وفصل الآمدى بين الاجماع السكوتى وغيره على ما تقدم ايضاحه هنالك وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا به بل أسندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقهم اذ الاصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأيى ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة السلمانى رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك وأجاب المصنف بالمنع أى لا نسلم ثبوت الرجوع أو معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذى ذكره فى المحصول قال لان كلام

ومن هذا يظهر أن الدفع أسهل من الرفع (ولا يمنع سفر المعصية) من قطع طريق أو غيره (الرخصة) عند أصحابنا وقال الائمة الثلاثة يمنع لوجهين أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فانه جعل رخصة أكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أى خارج على الامام ولا عاد أى ظالم للمسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل ولاصحابنا اطلاق نصوص الرخص كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وما في صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وما أخرج أحمد وابن حبان وابن خزيمة وغيرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة ولا نسلم أن فيه جعل المعصية سببا للرخصة (لانها) أى المعصية (ليست اياه) أى السفر بل هو منفصل عنها من كل وجه توجد بدونه و يوجد بدونها والسبب هو السفر نعم هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتباره شرعا كالصلاة في الارض المغصوبة والمسح على خف مغصوب (بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر) حيث لا يبيحه شرعا فانه حدث عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد أن يكون مباحا والفرض انتفاء الاباحة الشرعية فيه فانتفى الوجه الاول (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أى في الاكل) لان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فحينئذ لا بد في الآية من تقدير فعله عاملا في الحال أى فمن اضطر فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيكون البغي والعداء في الاكل الذى سبقت الآية لبيان حرمته وحله أى غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على أن عاد مكرر للتأكيد أو غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق و يدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر بالاستئثار عليه ولا مجاوز سد الجوعة (وقياس السفر) في كونه مرخصا (عليه) أى أكل الميتة المنوط بالاضطرار في اشتراط نفي عصيان المسافر كما في الاكل على سبيل التنزل (يعارض اطلاق نص اناطته) أى ثبوت الرخص (به) أى بالسفر من غير تقييد بذلك كما أسلفنا بعضه (ويمنع تخصيصه) أى نصه (ابتداء به) أى بالقياس كما تقدم في أواخر الكلام في التخصيص (ولانه) أى الترخص للمضطر (لم ينط بالسفر) اجماعا بل يباح للمقيم المضطر العاصى (فيأكل متيما عاصيا) فانتفى الوجه الثانى والله سبحانه أعلم (ومنها) أى المكتسبة من نفسه (الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذى يقصد به الجناية كالمضمضة تسرى الى الحلق والرمى الى صيد فأصاب آدميا) فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى ولوجه الحلق وبالرمى ليس الى الآدمى (والمؤاخذة به) أى بالخطا (جائزة) عقلا عند أهل السنة (خلافا للمعتزلة لانها) أى المؤاخذة (بالجناية) وهى لا تتحقق بدون القصد (قلنا هى) أى الجناية (عدم التثبت) والاحتياط والذنوب كالسموم فكما أن تناولها يؤدى الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب يفضى الى العقاب وان لم يكن عزيمة (ولذا) أى جوازها به عقلا (سئل) البارى تعالى (عدم المؤاخذة به) في الكتاب العزيز ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا والا لم يكن للدعاء فائدة بل كانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة وهو باطل لكنها سقطت ببركة النبى صلى الله عليه وسلم فعن ابن عباس لما نزلت هذه الآية ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله قال دخل قلوبهم منها شئ لم يدخل قلوبهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم قولوا سمعنا وأطعنا قال فألقى الله الايمان في قلوبهم فأنزل الله لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا قال قد فعلت رواه مسلم ووهم الحاكم فقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه (وعنه) أى

على وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة و يؤيده ان جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضا كما بيناه في اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول * المسئلة الرابعة ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب الى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى أنه ليس بحجة قال الآمدى والخلاف ينبنى على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون * المسئلة الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين أو كان احدهما قطعيا

كون الخطا جناية (كان من) العوارض (المكتسبة) من نفسه (غير أنه تعالى جعله) أى الخطأ (عذرا فى اسقاط حقه) تعالى (اذا اجتهد) المجتهد المخطئ فى ذلك ففى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (و) جعله (شبهة) دارئة (فى العقوبات فلا يؤاخذ بحد) فيما لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (ولا قصاص) فيما لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله (دون حقوق العباد فوجب ضمان المتلفات خطأ) كما لو رمى الى شاة انسان على ظن انها صيد أو أكل ماله على ظن انه ملك نفسه لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا لا ينافيها (وصلح سببا للتخفيف فى القتل فوجبت الدية) على العاقلة فى ثلاث سنين (ولكونه) أى الخطا لا ينفك (عن تقصير) فى التثبت (وجب به ما تردد بين العبادة والعقوبة من الكفارة) فى القتل الخطا لانها جزاء قاصر وهو صالح لتردده بين الحظر والاباحة اذ أصل الفعل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى الجناية كما كانت قاصرة فى معنى الجزاء (ويقع طلاقه) بان أراد ان يقول مثلا اسقنى فجرى على لسانه أنت طالق (خلافا للشافعى) فانه قال لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطئ كالنائم وانما قال أصحابنا يقع (لان الغفلة عن معنى اللفظ خفى) وفى الوقوف على قصده حرج لانه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ (فأقيم تمييز البلوغ) عن عقل (مقامه) أى مقام قصده نفيا للحرج كما فى السفر مع المشقة (بخلاف النوم لانه) أى عدم القصد فيه (ظاهر) للعلم يقينا بان النوم ينافى أصل العمل بالعقل لانه مانع عن استعمال نوره فكانت أهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج فى دركه (فأقيم) تمييز البلوغ عن عقل (مقامه) أى القصد لانتفاء الشرط (ففارق عبارة النائم عبارة المخطئ وذكرنا فى فتح القدير أن الوقوع) لطلاق المخطئ انما هو (فى الحكم وقد يكون) التعليل المذكور لهم فى وقوع الطلاق مطلقا هو (مقتضى هذا الوجه) وهو وقوع الطلاق فى الحكم (أما فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته) ولا بأس بذكر ما فى فتح القدير اسعافا فقيه بعد ذكر ما فى الخلاصة وطلاق الرجل الذى أراد أن يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفى النسفى قال أبو حنيفة لا يجوز الغلط فى الطلاق وهو ما اذا أراد أن يقول اسق فسبق لسانه بالطلاق ولو كان بالعتاق يدين وقال أبو يوسف لا يجوز الغلط فيهما والذى يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فيمن سبق لسانه واقع أى فى القضاء وقد يشير اليه قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ ثم قال والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بأنه سبب رتب الشرع حكمه عليه أراده أو لم يرده الا ان أراد ما يحتمله وأما انه لم يقصده أو لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم وفسر بأمرين ان يحلف على أمر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فألغاه لغلطه فى ظن المحلوف عليه والآخر ان يجرى على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوى من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التى لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم الخبير وهو القاضى وفى الحاوى معزوا للجامع الاصغر ان أسدا سئل عمن أراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على أيهما يقع الطلاق فقال فى القضاء تطلق التى سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما أما التى سمى فلانه لم يردها وأما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بالنية والله سبحانه أعلم (وكذا قالوا ينعقد بيعه) أى المخطئ بان أراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا منك بألف وقبل الآخر وصدقه فى ان

والآخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه فى القياس (فروع) حكاها فى المحصول * أحدها اذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا الحديث تأويلا فذكر أهل العصر الثانى دليلا آخر أو تأويلا آخر من غير قدح فى الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الناس لم يزالوا على ذلك فى كل عصر من غير انكار فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثانى والتأويل الثانى غير سبيل المؤمنين * الثانى اجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا أن الصحابة رجعوا اليهم فى وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نشأ التابعى بعد اجماعهم فنفى اعتبار موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر * الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره فى تلك المسائل لانه انما ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم

البيع خطأ منه اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق بيعا (فاسدا ولا رواية فيه) عن أصحابنا ولكن يجب هذا (للاختيار فى أصله) أى لان هذا الكلام صدر عنه باختياره أو لاقامة البلوغ عن عقل مقام القصد (وعدم الرضا) فينعقد للاختيار فى أصله فيفسد لعدم الرضا حقيقة كبيع المكره فيملك البدل بالقبض واعترضه المصنف بأنه ينبغى أن لا يكون كالمكره بل كالهازل بل فوقه فقال (والوجه انه) أى المخطئ (فوق الهازل اذ لا قصد) للمخطئ (فى خصوص اللفظ ولا حكمه) فانه غير مختار ولا راض بالتكلم بخصوص اللفظ ولا بحكمه بخلاف الهازل فانه مختار راض بخصوص اللفظ غير راض بحكمه فأقل الامر أن يجعل كالهازل فلا يملك المبيع بالقبض كالهازل والله تعالى أعلم (وأما ما) هو مكتسب (من غيره فالاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه) من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه (وهو (١) ملجئ) بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه (بما يفوت النفس أو العضو) ولو أنمله لان حرمته كحرمة النفس (بغلبة ظنه والا) اذا لم يغلب على ظنه تفويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق (لا) يكونا كراها أصلا (فيفسد الاختيار) بان يجعله مستندا الى اختيار آخر لا أنه يعدمه أصلا اذ حقيقته القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد (و يعدم الرضا وغيره) أى وغير ملجئ لكون الحمل على المكره عليه (بضرب لا يفضى الى تلف عضو وحبس فانما يعدم الرضا) خاصة (لتمكنه) أى المكره (من الصبر) على المكره به (فلا يفسده) أى هذا الاختيار الاكراه (وأما) تهديده (بحبس نحو ابنه) وأبيه وأمه وزوجته وكل ذى رحم محرم منه كاخته وأخيه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولاد (فقياس واستحسان فى انه اكراه) القياس انه ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك و الاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن والهم ما يلحق بحبس نفسه أو أكثر فكما أن التهديد فى حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس أحدهم قال المصنف والتعليل يقتضى ان فى قطع يد نحو ابنه أو قتله فى كونه اكراها قياس واستحسان (وهو) أى الاكراه (مطلقا) أى ملجئا كان أو غير ملجئ (لاينافى أهلية الوجوب) على المكره (للذمة) أى لقيام الذمة (والعقل) والبلوغ (ولان ما أكره عليه قد يفترض) فعله (كالاكرا بالقتل على الشرب) للمسكر ولو خمرا (فيأثم بتركه) أى ترك شربه عالما بسقوط حرمته كما سيأتى لا باحته فى حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه و الاقدام على المباح عند الاكراه فرض (ويحرم كعلى قتل مسلم ظلما فيؤجر على الترك كعلى اجراء كلمة الكفر) على لسانه لما ستعلم (بخلاف المباح كالافطار للمسافر) فى رمضان فانه لا يؤجر على الترك بل يأثم اصبره و رته فرضا بالاكراه كما تقدم ولو قال سالفا كالاكراه بالقتل على الشرب والافطار لكان أولى واستغنى عن هذا والحاصل ان ما أكره عليه فرض ومباح و رخصة وحرام ويؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر و بالرخصة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهى معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض (ولا ينافى الاختيار) لانه حمل الفاعل على ان يختار ما لا يرضاه كما تقدم (بل الفعل عنه) أى الاكراه (اختيار أخف المكروهين) عند الفاعل من المكره به والمكره عليه (ثم أصل الشافعى) أى الامر الكلى الذى بنى الشافعى عليه الاحكام فى باب الاكراه (أنه) اى الاكراه ما كان منه (بغير حق ان كان عذرا شرعا بان يجعل الشارع) والاحسن بان يحل (للفاعل الاقدام) على الفعل كما قال فى قسميه الآتى بان لا يحل (قطع) الاكراه (الحكم) أى حكم المكره عليه (عن فعل الفاعل)

سواء

الدر وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك * الرابع ارتداد الامة يمتنع للادلة على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأجاب ابن الحاجب بانه يصدق أن الامة ارتدت * الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء وقال ابن الحاجب ان انكار الاجماع الظنى ليس بكفر وفى القطعى ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهورا للعوام كالعبادات الخمس كفر والافلا * السادس الاكثرون على انه لا يجوز أن تنقسم الامة على قسمين أحد القسمين مخطؤن فى مسئلة والقسم الآخر مخطؤن فى مسئلة أخرى لان خطأهم فى مسئلتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطا * السابع يجوز اشتراك الامة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا محذور

---

(١) قوله وهو أى المكره بكسر الراء ملجئ للمكره بفتحها أفاده صاحب التيسير

اكتبه مصححه

سواء أكره على (قول أو عمل لان صحة القول) بكون (بقصد المعنى و) صحة (العمل باختياره) ليكون ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه (وهو) أى الاكراه (يفسدهما) أى القصد والاختيار لانه يدل على أن المكره انما تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لنيل ماهو المقصود فى قلبه فلا يكون معتبرا (وأيضا نسبة الفعل اليه) أى الفاعل (بلا رضاه إلحاق الضرر به) وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق (وعصمته) أى الفاعل (تدفعه) أى الضرر عنه بدون رضاه لئلا يفوت حقه بلا اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل بقول (ان امكن نسبته) أى الفعل (الى الحامل) وهو المكره بامكان أن يباشره الحامل بنفسه وذلك فى الافعال (كعلى اتلاف المال نسب) الفعل (اليه) أى الحامل و يكون هو المؤاخذ به و يجعل الفاعل آلة للحامل (والا) لولم يمكن نسبته الى الحامل (بطل) بالكلية ولم يؤاخذ به أحد (كعلى الاقوال اقرار و بيع وغيرهما) كما سيتضح قريبا ان شاء الله تعالى (وان لم يكن) الاكراه (عذرا بأن لا يحل) للفاعل الاقدام على الفعل (كعلى القتل والزنا لا يقطعه) أى الحكم (عنه) أى الفاعل (فيقتص من المكره) الذى هو القاتل بالقتل (ويحد) المكره الذى هو الزانى بالزنا فان قيل يشكل هذا بالاقتصاص من الحامل أيضا أجيب لا (وانما يقتص من الحامل أيضا عنده بالتسبيب) فى قتله باكراهه أو هو كالمباشرة فى ايجاب القصاص اذا تعين للقتل لان المقصود من شرعه الاحياء بسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه شائع من أهل الجور فلو لم يجب القصاص على الملجئ لانفتح باب القتل (وما) كان من الاكراه (بحق لا يقطع) نفس الفعل عن الفاعل (فصح اسلام الحربى و بيع المديون القادر) على وفاء دينه (ماله للايفاء وطلاق المولى) على صيغة اسم الفاعل من زوجته من الايلاء (بعد المدة مكرهين) أى حال كون هؤلاء الذين هم الحربى والمديون والمولى مكرهين على الاسلام والبيع والطلاق و بعد مضى مدة الايلاء لان اكراه الحربى على الاسلام جائز فعد اختياره قائما فى حقه اعلاء للاسلام كما عد قائما فى حق السكران لزجراله (بخلاف اسلام الذمى) بالاكراه فانه لا يصح عنده لان اكراهه عليه غير جائز لانا أمرنا ان نتركهم وما يدينون فلا يمكن جعل اختياره قائما فلا يعتد به ولصحة اكراه كل من المديون والمولى على الايفاء والطلاق بعد المدة لكونه ظالما بالامتناع عن القيام بما هو حق عليه وقيد بقوله بعد المدة لان اكراهه على الطلاق قبل مضيها باطل فلا يقع الطلاق (والاكراه بحبس مخلد وضرب مبرح) أى شديد (وقتل سواء عنده) أى الشافعى لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر (بخلاف نحو اتلاف المال واذهاب الجاه) فانه لا يكون اكراها (وأصل الحنفية) أى الامر الكلى الذى يتفرع عليه الاحكام فى باب الاكراه عند أبى حنيفة وأصحابه (ان المكره عليه إما قول لا ينفسخ) كالطلاق والعتاق (فينفذ كما ينفذ (فى الهزل) بل أولى لانه مناف للاختيار والاكراه مفسد له لا مناف (مع الاقتصار على المكره) أى الفاعل لانه لا يمكن أن يجعل آلة للحامل فيه (الا ما أتلف) من المال على نفسه باكراهه (كالعتق فيجعل) الفاعل (آلة) للحامل فى اتلاف مالية العتيق لان الاتلاف يحتمل ذلك (فيضمن) الحامل للفاعل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار والاعسار و يثبت الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولاء للمشهود عليه لان الولاء كالنسب ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد فى ماله (بخلاف ما لم يتلف كعلى قبولها المال فى الخلع) أى كاكراه الزوجة المدخول بها على أن تقبل من زوجها الخلع على مال (اذ يقع) الطلاق اذا قبلت (ولا يلزمها) المال لان الاكراه قاصرا كان أو كاملا يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والطلاق غير مفتقر الى الرضا والتزام المال مفتقر اليه وقد انعدم (بخلافه)

فيه وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب الا أنه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا فى جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة فى عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم فى عدم العلم به لا يكون خطأ لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من أوصاف فعله ومنهم من أحاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به قال

﴿الكتاب الرابع فى القياس﴾

وهو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت) أقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتعدى بالباء

أي الاكراه (في الزوج) على أن يخلعها على مال فقبلت غير مكرهة فانه (يقع الخلع) لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه (ويلزمها) المال لانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) أي وان لم يكن قولا لا ينفسخ بل كان قولا ينفسخ (فسد كالبيع) والاجارة لانه لا يمنع انعقاده لصدوره من أهله في محله ويمنع نفاذه لان الرضا شرط النفاذ وقد فات به فانعقد فاسدا حتى لو أجازه بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما في البيع بشرط أجل فاسد أو خيار فاسد فانه اذا أسقط من له الخيار أو الاجل ما شرط له قبل تقرره جاز لزوال المفسد فكذا هذا (والاقارير) بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله من الماليات وغيرها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وهو يتوقف على ثبوته سابقا على الاقرار والاقرار في ذاته خبر محتمل للصدق والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة ولا دليل على كذبه ترجح صدقه بوجود الخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه لم يترجح فلم يعتبر وفي الاقرار مكرها قامت قرينة عدم صدقه وعدم وجود المخبر به لان قيام السيف على رأسه وخوفه على تلف نفسه دليل على انه انما تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قيل الاكراه يعارضه أن الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به أجيب بأن المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل وغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (مع اقتصارها) أي الاقارير (عليه) أي المقر لعدم صلاحيته لكونه آلة للمكره (أو فعل لا يحتمل كون الفاعل آلة) للحامل عليه (كالزنا وأكل رمضان وشرب الخمر) اذ لا يتصور كون الشخص واطئا بآلة غيره أو آكلا أو شاربا بفم غيره وما كان كذلك (اقتصر) حكمه (عليه) أي الفاعل (ولزمه حكمه) حتى لو أكره صائم صائما على الاكل فسد صوم الآكل لا غير (الا الحد) فانه لا يجب على الفاعل أيضا حتى لو أكرهه على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ثم هذا من حيث امتناع نسبة نفس الاكل والشرب الى الحامل متفق عليه في الروايات عن أصحابنا (وأما من حيث هما) أي الاكل والشرب (اتلاف فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل أو الحامل) ففي شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما أكره على مال الغير فالضمان على المحمول لا الحامل وان صلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت للمحمول فكان كالاكراه على الزنا يجب العقر عليه لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث وجب الضمان على الحامل لان المالية تلفت بلا منفعة للمحمول وفي المحيط أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول جائعا وحصلت له منفعته لان المحمول أكل طعام الحامل باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ لا يمكنه الاكل بدونه غالبا فصار قبضه منقولا الى الحامل فكأنه قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل (الا مال الفاعل) أي الا اذا أكره الفاعل على أكل مال نفسه فأكله حال كونه (جائعا فلا رجوع) له على الحامل لان المنفعة حصلت له ولم يصر آكلا طعام الحامل باذنه اذ لا يمكن جعله غاصبا قبل الاكل لعدم ازالة يد المالك ما دام الطعام في يده أو في فيه فصار آكلا طعام نفسه (أو شبعان فعلى الحامل قيمته لعدم انتفاعه) أي الفاعل (به) ذكره في المحيط أيضا (والعقر على الفاعل بلا رجوع) على الحامل كما ذكرنا (أما لو أتلفها) أي الموطوءة بالوطء (ينبغي الضمان على الحامل وكذا) اقتصر حكم الفعل المكره عليه على الفاعل (ان احتمل) كون الفاعل آلة للحامل فيه (ولزم آليته) أي الفاعل للحامل لازم هو (تبدل محل الجناية المستلزمة لمخالفة المكره المستلزمة بطلان الاكراه) لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها (كاكراه المحرم محرما آخر (على قتل الصيد لانه) أي الحامل انما أكرهه (على الجناية على احرام نفسه فلو جعل

الفاعل

بكماشاته بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم ان التقدير يستدعي التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما الى الآخر بالمساواة وبالنظر الى هذا أعني المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل في علة حكمه والمختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف ثم ان القياس له أربعة أركان وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله إثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على أمر وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا وأشار به أيضا الى أن الحكم

الفاعل (آلة) للحامل (صار) قتل الصيد جناية (على احرام الحامل) فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الاثم فقط اذ الجزاء يجب في هذه الصورة على كل من الفاعل والحامل أجيب بان الفعل هنا قتل الصيد باليد والجزاء المترتب على ذلك مقتصر على الفاعل (ولزوم الجزاء عليه) أي الحامل (معه) أي الفاعل (لانه) أي اكراه الحامل للفاعل على قتل الصيد (يفوق الدلالة) أي دلالته (١) على من يقتل الصيد وفيها يجب الجزاء ففيه أولى فالجزاء وجب على كل منهما لانه جان على احرام نفسه والقتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به الجزاء (و) كالاكراه للغير (على البيع والتسليم) لملكه (اقتصر التسليم على الفاعل والا) لو لم يقتصر عليه ونسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة (تبدل محل التسليم عن البيعية الى المغصوبية) لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا (بخلاف نسبته) أي التسليم (الى البائع فانه متمم للعقد فيملكه) أي المشتري المبيع (ملكا فاسدا) لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك فلم يستلزم تبديل محل الجناية تبديل ذات الفعل في الاول واستلزم تبديله تبديل ذات الفعل في الثاني (وان) احتمل كون الفاعل آلة للحامل في الفعل المكره عليه (لم تلزم) آليته تبدل محل الجناية (كعلى اتلاف المال والنفس ففي الملجئ نسب) الفعل (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (فلزمه) أي الحامل (ضمان المال) في اكراهه الغير على اتلاف المال والقصاص في اكراهه الغير على القتل العمد العدوان كما هو قول أبي حنيفة ومحمد وقال زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وقال أبو يوسف لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وعدمت في حق كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في الآخرة ولهما أن الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (و) يلزمه (الكفارة والدية في اكراهه) غيره (على رمي صيد فأصاب انسانا لي عاقلة الحامل) وانما كان الفاعل آلة للحامل في هذه (لانه عارض اختياره) أي الفاعل (اختيار صحيح) وهو اختيار الحامل فوجب ترجيحه باضافة الحكم اليه فصار المرجوح في مقابلته كالعدم والتحق بالآلة التي لا اختيار لها فلم يلزمه شئ لان الحكم يلزم الفاعل لا الآلة (وكذا حرمان الارث) ينسب الى الحامل لان الفاعل مما يصلح كونه آلة فيه للحامل باعتبار تفويت المحل (أما الاثم) فالفاعل لا يصلح آلته لانه لا يمكن لاحد أن يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة (فعليهما) أي الجاعل والفاعل الاثم الحامل (لحمله) الفاعل على القتل فقد قصد به قتل نفس محرمة (وايثار الآخر) وهو الفاعل (حياته) على من هو مثله في الحرية وتحقيقه موته بما في وسعه من الجرح الصالح لزهوق الروح طاعة للمخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه هذا (في العمد وفي الخطأ العدم تثبتهما) أي الحامل والفاعل (وفي غيره) أي غير الاكراه الملجئ (اقتصر) حكم الفعل (على الفاعل) لان اسناد الفعل الى الحامل انما كان لفساد اختيار الفاعل وذلك لا يتحقق الا بالملجئ (فيضمن) ما أتلفه من مال غيره (ويقتص) منه بقتل غيره عمدا عدوانا (وكل الاقوال لا تحتمل آلية قائلها) للحامل عليها (لعدم قدرة الحامل على تطليق زوجة غيره واعتاق عبده) أي غيره قالوا لامتناع التكلم بلسان غيره وأما ما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فمجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وفي الطريقة البرغوية لا نظر الى التكلم

الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الامام والمثل تصوره بديهي أي لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هنا نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان أو سلبا فان القياس يجري في كلها على ما ستعرفه وقوله معلوم أشار به الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم آخر أشار به الى الركن

(١) قوله أي دلالته على من يقتل الصيد كذا في النسخ وفي التركيب ركاكة فليتأمل كتبه مصححه

بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلته فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصلح أن يجعل الفاعل آلته (بخلاف الافعال) فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل كما سلف (هذا تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته) أى المكره عليه (الى الحامل والمحمول وأما) تقسيمه (باعتبار حل إقدام المكره) أى الفاعل (وعدمه) أى حل إقدامه (فالحرمات إما بحيث لا تسقط ولا يرخص فيها كالقتل وجرح الغير) لان ثبوت دليل الرخصة خوف تلف النفس أو العضو والمكره والمكره عليه في استحقاق الصيانة عنهما سواء فلا يجوز للمكره أن يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره مع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت للتعارض وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند الاكراه ألا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له أن يقتله بخلاف ما اذا أكره على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له لنقتلنك أو تقطع أنت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان أطرافه وقاية نفسه كأمواله فجاز ان يختار أدنى الضررين لدفع الاعلى كما له أن يبذل ماله لصيانة نفسه ولان في بذل طرفه صيانة نفسه اذ في فوات النفس فوات اليد ولا عكس فان قيل ينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير اذا أكره عليه بالقتل صيانة لنفسه لالحاق الطرف بالمال أجيب بان الحاقه في حق صاحبه فان الناس يبذلون المال صيانة لنفس الغير لا الطرف ويبذل الانسان كلا منهما لصيانة نفسه (وزنا الرجل لانه) أى زناه (قتل معنى) لولده إما لانقطاع نسبه عنه اذ من لا نسب له كالميت وإما لانه لا يجب نفقته عليه لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها فيهلك فان قيل يتم هذا في غير المزوجة أما فيها فلا لنسبته الى صاحب الفراش ووجوب نفقته عليه أجيب بان حكمة الحكم تراعى في الجنس لا في كل فرد على أن صاحب الفراش قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا ويلاعن امرأته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وعلى هذا فيتلخص أن الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي أخرى قد وقد فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا مطلقا اعتبارا للغالب ودفعا للمفسدة وأورد حصول الولد غير معلوم وعلى تقديره فالهلاك موهوم لقدرة الام على كسب بناء بها وهلاك المكره متيقن فلا يعارضه ودفع بان الاعتبار في مثل هذه المواضع للاسباب الظاهرة لا المتحققة وكون كل من الوطء سببا للعلوق ومن كونها عاجزة عن الانفاق ومن كونه هالكا عند عدم الانفاق ظاهر وبعضها أظهر من بعض فبنى الحكم على هذه الظواهر على أن هلاك المكره غير متيقن لاحتمال أن يمتنع منه المكره اذ ليس كل ما يخوف به واقعا خصوصا القتل الذى ينفر الطبع منه (فلا يحلها) أى الحرمات التى بحيث لا تسقط كقتل الغير وجرحه وزنا الرجل (الاكراه الملجئ أو) بحيث (تسقط كحرمة الميتة والخمر والخنزير فيبيحها) أى الاكراه الملجئ هذه الاشياء (للاستثناء) أى لانه تعالى استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى ان الحرمة لا تثبت فيها حالة فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة (والملجئ نوع من الاضطرار وتثبت) الاباحة في الاكراه الملجئ (بدلالته) أى الاضطرار لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو (ان اختص) الاضطرار (بالمخمصة فيأثم) المكره (لو أوقع) القتل أو قطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلك (ان) كان (عالما بسقوطها) أى الحرمة كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه لان دليل زوال الحرمة عند الضرورة خفى

الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وانما عبر به ولم يعبر بالشئ لان القياس يجرى في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشئ لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة وانما رجح التعبير به على التعبير بالاصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما في علة الحكم أشار به الى الركن الرابع وهو العلة وسيأتي تعريفها واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو اجماع فانه لا يكون قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في نفس الامر وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد

فعذر بالجهل كما فى الخطاب قبل الشهرة كالصلاة فى حق من أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره فى المبسوط (ولا يبيحها) أى الحرمات التى بحيث تسقط كالميتة والخمر والخنزير الاكراه (غير الملجئ بل يورث) غير الملجئ (شبهة فلا حد بالشرب معه) استحسانا والقياس الحد لانه لا تأثير بالاكراه بالحبس ونحوه فى الافعال فوجوده كعدمه ووجه الاستحسان ان الاكراه لو كان ملجئا أوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك فى الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة فى اسقاط الحد عن الشريك بوطئها (أو) بحيث (لا تسقط) أى لا يحصل متعلقها اقط (لكن رخصت) مع بقاء الحرمة وحينئذ (فاما متعلقة بحقه تعالى الذى لا يحتمل السقوط) بحال (كحرمة التكلم بكفر) لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة كفر اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما الا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان (أو الذى يحتمله) أى السقوط (كترك الصلاة وأخواتها) من الصيام والزكاة والحج فان حرمة تركها لمن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن هذه العبادات حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط فى الجملة بالاعذار (فيرخص) تركها (بالملجئ) لان حقه فى نفسه يفوت أصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف (فلو صبر) ولم يفعل ما أكره عليه حتى قتل (فهو شهيد) لان حقه تعالى لم يسقط بالاكراه وفيما فعل اظهار الصلابة فى الدين وبذل نفسه فى طاعة رب العالمين (ومنه) أى هذا القسم (زناها) أى اذا أكرهت على الزنا فتمكينها من الزنا حرام (لا تسقط حرمته التى هى حقه تعالى المحتمل للرخصة) لها مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ (لعدم القطع) لنسب ولدها من الزنا عنها بحال فلم يكن فيه معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل وأورد المرأة ان لم يكن لها زوج لم يمكن من تربية الولد وان كان فقد ينفيه فيفضى الى الهلاك أيضا وأجيب بأن الهلاك يضاف الى الرجل بالقاء بذره فى غير ملكه لا الى فعلها لانها محل والفعل يضاف الى الفاعل دون المحل (بخلاف) الاكراه (غير الملجئ فيه) أى فى زناها فانه غير مرخص لها فى ذلك (لكن لا تحد المرأة) بالتمكين فيه (ويحد هو) أى الرجل (معه) أى الاكراه غير الملجئ لان الملجئ ليس رخصة فى حقه كما فى حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة (لا مع الملجئ) استحسانا كما رجع اليه أبو حنيفة وقالا به والا فالقياس انه يحد مع الملجئ أيضا كما قال به أبو حنيفة أولا وزفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار آلته وهو دليل الطواعية لانه لا يحصل مع الخوف بخلاف المرأة فان تمكينها يتحقق مع خوفها والصحيح الاول (لانه) أى زناه مع الملجئ (مع قطع العضو) أو تلف العضو (لا للشهوة) ليزجر بالحد لانه كان متزجرا الى أن تحقق الاكراه فكان شبهة فى اسقاطه وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة فى الرجال ألا ترى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل على عدم الخوف (وإما) متعلقة (بحقوق العباد كحرمة اتلاف مال المسلم) فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة ثم حرمة مال المسلم (لا تسقط) بحال (لانها) أى حرمة ماله (حقه) أى العبد واتلاف ماله ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها حقه (المحتمل للرخصة بالملجئ) حتى لو أكرهه على اتلافه اكراها ملجئا رخص له فيه (لان حرمة النفس فوق حرمة المال) لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير أو طرفه (ولا تزول العصمة) للمال فى حق صاحبه بالاكراه (لانها) أى عصمته (لحاجة مالكه) اليه (ولا تزول) الحاجة (باكراه الآخر) فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة (ولو صبر على القتل كان شهيدا) لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض حتى قتل الا أنه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم

كما يقع الآن فى المناظرات قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل لا محيص عنه وهو أن اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا فى الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور وقد يقال انما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعى أنه رسم وقد أشار اليه امام الحرمين فى البرهان قال (قيل الحكمان غير متماثلين فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقترانى لا نسميهما قياسا وفيه بابان ۞ (الباب الاول فى بيان أنه حجة وفيه مسائل) أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه

بالاستثناء فقالوا كان شهيدا (ان شاء الله وبقى من المكتسبة الجهل نذكره فى الاجتهاد ان شاء الله رب العالمين)

﴿الباب الثانى﴾

من المقالة الثانية فى أحوال الموضوع فى أدلة الاحكام الشرعية (أدلة الاحكام) الشرعية (الكتاب والسنة والاجماع والقياس) بحكم الاستقراء وقد يوجه بأن الدليل الشرعى إما وحى أوغيره والوحى إما متلو فهو الكتاب أوغير متلو فهو السنة وغير الوحى إما قول كل الامة من عصر فهو الاجماع والا فالقياس أوأن الدليل إما واصل الينا عن النبى صلى الله عليه وسلم أوعن غيره والاول إما متلو وهو الكتاب أوغير متلو وهو السنة ويندرج فيها قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره والثانى إما واصل عن معصوم عن خطأ وهو الاجماع أوعن غير معصوم وهو القياس (ومنع الحصر بقول الصحابى على قول الحنفية وشرع من قبلنا والاحتياط والاستصحاب والتعامل مردود بردها) أى هذه الاربعة الاخيرة (الى أحدها) أى الاربعة الاولى (معينا) كقول الصحابى فانه مردود الى السنة وشرع من قبلنا فانه مردود الى الكتاب اذا قصه الله تعالى من غير انكار والى السنة اذا قصه النبى صلى الله عليه وسلم كذلك والتعامل فانه مردود الى الاجماع (ومختلفا فى الاحتياط والاستصحاب) كما سيأتى فى خاتمة هذه المقالة ان شاء الله تعالى (ومعنى الاضافة) فى أدلة الاحكام (أن الاحكام النسب الخاصة النفسية) بالطلب والتخيير (والاربعة) أى الكتاب والسنة والاجماع والقياس (أدلتها) أى النسب المذكورة (وبذلك) أى وبسبب كونها أدلة (سميت أصولا) لان الاصل ما ينبنى عليه غيره والاحكام الشرعية مبنية على هذه الاربعة (وجعل بعضهم) أى الحنفية (القياس أصلا من وجه) لاسناد الحكم اليه ظاهرا (فرعا من وجه لثبوت حجيته بالكتاب والسنة) واجماع الصحابة كما يصرح به فى موضعه (يوجب مثله) أى الاصالة من وجه والفرعية من وجه (فى السنة) لاسناد الحكم اليها ظاهرا وثبوت حجيتها بالكتاب (والاجماع) لاسناد الحكم اليه ظاهرا وثبوت حجيته بالكتاب والسنة فلا موجب للاقتصار فى ذلك على القياس حتى انه أوجب افراده بالذكر عن الثلاثة فقالوا أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط منها وقيل افرد بالذكر لانه أصل للفقه فقط وهى أصل له ولعلم الكلام وقيل لان الاصل فيه عدم القطع وفيها القطع (والاقرب) ان اختصاصه بالذكر بالنسبة اليها (لاحتياجه فى كل حادثة الى أحدها) لابتنائه على علة مستنبطة من أحدها وعدم احتياجها اليه (ولا يرد الاجماع على عدم لزوم المستند) له بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كما هو قول شرذمة على هذا وهو ظاهر لعدم افتقار الاجماع الى الكتاب والسنة حينئذ ولزوم افتقار القياس الى أحدهما (ولا) يرد (على لزومه) أى المستند له كما هو قول الجمهور عليه أيضا (لان المحتاج اليه) أى الى المستند (قول كل) الافرادى (وليس) قول كل الافرادى (اجماعا بل هو) أى الاجماع (كلها) أى الاقوال (المتوقف على) قول (كل واحد ولا يحتاج) المجموع الى مستند (والا) لو احتاج المجموع الى مستند (كان الثابت به) أى بالاجماع (عرتبة المستند) أى فى رتبته وليس كذلك فان الاجماع قد يثبت امرا زائدا لا يثبته المستند وهو قطعية الحكم ولا يخفى على المتأمل ان هذا أولى من الجواب بأن الاجماع انما يحتاج الى المستند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة المستند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد هذه الثلاثة والعلة المستنبطة منه ثم الكلام فيها على الوجه الواقع عليه ترتيبها الذكرى تقديما للاقدم بالذات والشرف فالاقدم فنقول (الكتاب) هو (القرآن) تعريفا (لفظيا) فانهما

ومثاله ما قاله المصنف وتقرير برهانه اذا نذر أن يعتكف صائما فانه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر أن يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق واختلفوا فى اشتراط الصوم فى الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشافعى فيقول أبو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت فى الاصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت فى الفرع كون الصوم شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فترقا حكما وعلة وأجاب المصنف

مترادفان بناء على ان كلا منهما اغلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد ثم استعمال القرآن فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر (وهو) أى القرآن (اللفظ العربى المنزل للتدبر والتذكر المتواتر) فاللفظ شامل للقرآن وغيره من الكتب السماوية وغيرها مخرج للكلام النفسى القائم بذاته تعالى والعربى مخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل أى على لسان جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر أى التفكر فيه فيعرف ما يدبر أى ما يتبع ظاهره من التلاوات الصحيحة والمعانى المستنبطة ويتعظ به ذوو العقول السليمة أو يستحضر ونه ما هو كالمركوز فى عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فان الكتب الالهية لما لا يعرف الا من الشرع والارشاد الى ما يستقل به العقل ولعل التدبر لما لا يعلم الا من الشرع والتذكر لما يستقل به العقل كما ذكره القاضى البيضاوى فى قوله تعالى كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الالباب وهذا اقتباس منه مخرج لما سواه من الالفاظ العربية وبعض الاحاديث الالهية المنسوبة الى الله تعالى التى لم يسندها النبى صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنا عند ظن عبدى بى الحديث وما فى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه عز وجل أنه قال يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا والمتواتر وستعرف معناه فى موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا أيمانهما وأبى فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الاحاديث الالهية التى أسندها النبى صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذى أخرجه أحمد وغيره ان رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال أى البلاد شر قال لا أدرى حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدرى حتى أسأل ربى فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال انى سألت ربى عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق فلا جرم ان قال (فخرجت الاحاديث القدسية) أى الالهية ولم يبين مخرجها الاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين بقى أن يقال بقى اللفظ العربى الذى أسنده النبى صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا فى هذا التعريف فيحتاج الى مخرج والجواب ان دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا اشكال (ولا اعجاز) أى وثبوته له وهو أن يرتقى فى بلاغته الى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته (تابع لازم) غير بين (لابعاض خاصة منه لا بقيد سورة) كما هو ظاهر قول ابن الحاجب وغيره (ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم) الآية فانه اجل لا اعجاز فيها (وهو) أى القرآن (مع جزئية اللام) فيه أى كونه مقترنا بها لافادة التعريف العهدى (للمجموع) من الفاتحة الى آخر سورة الناس فلا يصدق على ما دونه من آية وسورة (ولا معها) أى جزئية اللام له بأن لا يكون مقترنا بها تعريفه (لفظ الخ) أى عربى منزل للتدبر والتذكر متواتر (فيصدق على الآية) كما هو ظاهر وهذا أنسب بغرض الاصولى لانه يبحث عن الكتاب من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن (وهذا) التعريف للقرآن (للحجة القائمة) أى باعتبار كونه حجة قائمة على العباد فى الاحكام التكليفية (و) تعريفه (بلا هذا الاعتبار) أى كونه حجة عليهم فيها (كلامه تعالى العربى الكائن للانزال والعربى) أى كونه عربيا (رجع أبو حنيفة عن الصحة) أى صحة الصلاة (للقادر) على العربى (بالفارسية لان المأمور قراءة مسمى القرآن) لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وما فى الخارج المنحصر فيه القرآن عربى رواه نوح بن مريم وعلى بن الجعد عنه وعليه الفتوى حتى قال الامام أبو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوى أو زنديق فيقتل (وقولهم) أى بعض الحنفية فى جواب من قال أبو حنيفة ذهب أولا الى أن القرآن اسم للمعنى وحده استدلالا بجواز القراءة

بأنا لا نسلم انه غير جامع فان الذى سميتموه قياس العكس انما هو تلازم فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا فهذا فى الحقيقة تمسك بتطم التلازم والى هذا أشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة أمر لامر لابد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياسا على الصلاة واليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان الملازمة فتلخص ان قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذى لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد فأجاب اعن الثانى ثم عن الاول

بالفارسية بغير عذر فى الصلاة عنده انه لم يقل بالجواز بناء على أن النظم العربي ليس ركنا القرآن عنده بل قال ذلك بناء على انه (ركن زائد) فى حق جواز الصلاة خاصة لان النظم العربى مقصود للاعجاز والمقصود من القرآن فى حال الصلاة المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها بتسلط عليه انه معارضة النص بالمعنى فان النص طلب بالعربى وهذا التعليل يجيزه بغيرها ولا بعد فى ان يتعلق جواز الصلاة فى شريعة النبي الآتى بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه بين يدى رب العالمين ثم (لا يفيد) دفع الاستدلال المذكور (بعد دخوله) أى الركن للشئ فى ماهيته لان كونه زائدا على الماهية مع الدخول فيها غير معقول كما أشار اليه فى البديع (ودفعه) أى هذا التعقب كما فى شرحه للشيخ سراج الدين الهندى (بارادتهم الزيادة على ما يتعلق به الجواز) للصلاة أى وجواز الصلاة يتعلق بالمعنى فقط اذ ليس الاعجاز المتعلق باللفظ مقصودا فى الصلاة (مع دخوله) أى النظم العربى (فى الماهية) أى القرآنية لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القرآن و زائدا على ما يتعلق به جواز الصلاة (دفع بعين الاشكال لان دخوله) أى النظم العربى فى ماهية القرآن هو (الموجب لتعلق الجواز به) أى بالنظم العربى لكونه مأمورا بقراءة مسمى القرآن (على أن معنى الركن الزائد عندهم ما قد يسقط شرعا) كما قال كثير من مشايخنا فى الاقرار بالنسبة الى الايمان لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه الملجئ وفى حق من لم يجد وقتا يتمكن فيه من الاداء بعد أن لا يكون ايمانه ايمان يأس (وادعاؤه) أى السقوط شرعا (فى النظم) العربى (عين النزاع والوجه فى العاجز) عن النظم العربى (أنه) أى العاجز عنه (كالامى) لان قدرته على غير العربية كلا قدرة فكان أميا حكما فلا يقرأ كما هو أحد القولين فيه اذ فى المجتبى واختلف فيمن لا يحسن القراءة بالعربية ويحسن بغيرها الاولى أن يصلى بلا قراءة أو بغيرها اه وعلى انه يصلى بلا قراءة الائمة الثلاثة بل يسبح ويهلل (فلو أدى) العاجز (به) أى بالفارسى فى الصلاة (قصة أو أمرا أو نهيا (فسدت) الصلاة بمجرد قراءته لانه حينئذ متكلم بكلام غير قرآن (لا ذكرا) أو تنزيها الا اذا اقتصر على ذلك فانها تفسد حينئذ بسبب اخلاء الصلاة عن القراءة وهذا اختيار المصنف والا فلفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن أبى حنيفة فى الرجل يفتتح الصلاة بالفارسية أو يقرأ بالفارسية أو يذبح ويسمى بالفارسية وهو يحسن العربية قال يجزئه فى ذلك كله وقال أبو يوسف ومحمد لا يجزئه فى ذلك كله الا فى الذبيحة وان كان لا يحسن العربية أجزأه قال الصدر الشهيد فى شرحه وهذا تنصيص على ان من يقرأ القرآن بالفارسية لا تفسد الصلاة بالاجماع ومشى عليه صاحب الهداية وأطلق نجم الدين النسفى وقاضيخان نقلا عن شمس الائمة الحلوانى الفساد بها عندهما (وعنه) أى التعريف المذكور للقرآن حيث أخذ فيه التواتر (يبطل اطلاق عدم الفساد) للصلاة (بالقراءة الشاذة) فيها كما فى الكافى لانتفاء التواتر فيها اذ هى ما نقل آحادا والمشهور أنها ماعدا القراآت السبع لابى عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائى وابن كثير وابن عامر وقال السبكى الصحيح أنها ما وراء القراآت العشر المذكورين ويعقوب وأبى جعفر وخلف فلا جرم أن قال شمس الائمة السرخسى فى أصوله قالت الامة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته لانه لم يوجد فيه النقل المتواتر وباب القرآن باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنا وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته فى الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلاة وكذا فى التقويم لكن فى الدراية ولو قرأ بقراءة ليست فى مصحف العامة كقراءة ابن مسعود وأبى تفسد صلاته عند أبى يوسف والاصح أنها لا تفسد ولكن لا يعتد به من القراءة وفى المحيط وتأويل ما روى عن علمائنا انه تفسد صلاته اذا قرأ هذا ولم يقرأ شيأ آخر لان القراءة الشاذة لا تفسد الصلاة اه وفى الخانية ولو قرأ فى الصلاة ما ليس فى مصحف الامام نحو مصحف عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب ان لم يكن معناه فى مصحف الامام ولم يكن ذلك ذكرا ولا تهليلا لا تفسد صلاته لانه من

وحاصله أن الخصم أن اعتمد فى ايراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط فى الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرا والى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم فى الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان أصول الفقه انما

كلام

كلام الناس وان كان معناه ما كان في مصحف الامام تجوز صلاته في قياس قول أبي حنيفة ومحمد ولا يجوز في قياس قول أبي يوسف أما عند أبي حنيفة فلأنه يجوز قراءة القرآن بأي لفظ كان ومحمد يجوز بلفظ العربية ولا يجوز بغيرها ولا يقال كيف لا تجوز الصلاة بقراءة ابن مسعود ورسول الله صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة القرآن بقراءته لانا نقول انما لا تجوز الصلاة بما كان في مصحفه الاول لان ذلك قد انتسخ وابن مسعود أخذ بقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عمره وأهل الكوفة أخذوا بقراءته الثانية وهي قراءة عاصم فانما رغبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك القراءة كذا ذكره الطحاوي وقالت الشافعية تجوز القراءة بالشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ولا تبطل بها الصلاة وتمتنع ان كان فيها زيادة حرف أو تغيير معنى وتبطل الصلاة اذا تعمد وان كان ساهيا سجد للسهو ومن هذه الجملة يظهر عدم تسليم نقل ابن عبد البر الاجماع على انه لا تجوز القراءة بالشاذة ولا الصلاة خلف من يقرأ بها (ولزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية) عنه (قطعا غير أن انكار القطعي انما يكفر) منكره (اذا كان) ذلك القطعي (ضروريا) من ضروريات الدين كما هو قول غير واحد (ومن لم يشرطه) أي الضروري في القطعي المكفر بانكاره كالحنفية انما يكفر منكره (اذا لم يثبت فيه شبهة قوية فلذا) أي اشتراط انتفاء الشبهة في القطعي المنكر ثبوتا وانتفاء (لم يتكافروا) أي لم يكفر أحد من المخالفين الآخر (في التسمية) لوجود الشبهة لتقويه في كل طرف لقوة دليله فانه عذر واضح في عدم التكفير لانه يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد انكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وان ذلك أخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال وأورد الدليل عند كل على ما ذهب اليه من نفي أو اثبات قطعي والا لما جاز نفيها واثباتها من القرآن فكيف تطلق قوة الشبهة على دليل كل وهي انما تطلق على الظني وأجيب بانه وان كان دليل كل قطعيا عنده فهو ظني عند مخالفه فأطلق عليه قوة الشبهة باعتبار زعمه قيل نحن نعتقد قطعية دليله ويجزم بخطا مخالفه كيف يسلم قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن بقوة الشبهة تقدح في كون دليله قطعيا عنده على أنه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة مع القطعي لان الظن يضمحل بمقابلة القاطع أجيب بانه ليس المراد بتحقق قوة الشبهة في دليل المخالف حصول الظن به بل المراد أن دليله قوي الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه فجعلت تلك الشبهة القوية عذرا في منع التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا لزم تعارض القطعيين قلنا لا يلزم من اعتقاد كل قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر وعند كل منه ومن مخالفه والا لم توجد الشبهة القوية في كل منهما ولكفر أحدهما الآخر لانه ان تواتر كونها من القرآن فانكار كونها منه كفر للاجماع على تكفير من ينكر شيأ من القرآن وان لم يتواتر كونها من القرآن فاثباتها منه كفر للاجماع على تكفير من يلحق بالقرآن ما ليس منه ولكنه لم يكفر لانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم التكفير من الجانبين ثم انما ذهب الى نفي قرآنيتها في غير سجدة النمل من ذهب كمالك (لعدم تواتر كونها في الاوائل) أي أوائل السور (قرآنا وكتابتها) بخط المصحف في أوائل السور (لشهرة الاستنان بالافتتاح بها في الشرع) لقوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح (والآخر) أي المثبت لقرآنيتها في الاوائل يقول (اجماعهم) أي الصحابة (على كتابتها) بخط المصحف في الاوائل (مع أمرهم بتجريد المصاحف) عما سواه حتى لم يثبتوا آمين فقد قال ابن مسعود جردوا القرآن ولا تخلطوه بشئ يعني في كتابته قال شيخنا الحافظ حديث حسن موقوف أخرجه ابن أبي داود اه وابن أبي شيبة عنه بلفظ جردوا القرآن لا تلحقوا به ما ليس منه دليل على كونها من القرآن في هذه المحال (والاستنان) لها في أوائل السور (لا يسوغه) أي الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها (لتحققه) أي الاستنان

يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته و يعبر عنه بالاستثنائي سواء كان بان أو لو وأما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلابد فيه من النية والى هذا أشار بقوله والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسا والتقرير المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره قال ﷺ (الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم

أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فلا يجوز والا كان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز وفي شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى والمختار عند أكثر العلماء أنها أسماء السور فلها معان ﴿مسئلة قراءة السبعة ما﴾ كان منها (من قبيل الاداء) بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها ولا يختلف خطوط المصاحف به (كالحركات والادغام) في المثلين أو المتقاربين وهو ادراج الاول منهما ساكنا في الثانى (والاشمام) وهو الاشارة بالشفتين الى الحركة بعد الاسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير (والروم) وهو اخفاء الصوت بالحركة (والتفخيم والامالة) وهى الذهاب بالفتحة الى جهة الكسرة (والقصر وتحقيق الهمزة وأضدادها) أى المذكورات من الفك وعدم الاشمام والروم والترقيق وعدم الامالة والمد وتخفيف الهمزة (لا يجب تواترها وخلافه) أى خلاف ما كان من قبيل الاداء (مما اختلف بالحروف كملك) المنسوب قراءته الى من عدا الكسائى وعاصما (ومالك) المنسوب قراءته اليهما وسمى بقبيل جوهر اللفظ (متواتر وقيل مشهور) أى آحاد الاصل متواتر الفروع (والتقييد) لما هو خلاف ما كان من قبيل الاداء منها (باستقامة وجهها في العربية) كما في شرح البديع (غير مفيد لانه ان أريد) باستقامة وجهها في العربية (الجادة) الظاهرة في التركيب (لزم عدم القرآنية في قتل أولادهم شركائهم) برفع قتل ونصب أولادهم وجر شركائهم على أن قتل مضاف الى شركائهم وفصل بينهما بالمفعول الذى هو أولادهم (لابن عامر) لان الجادة في سعة الكلام أن لا يفصل بين المضاف والمضاف اليه بغير الظرف والجار والمجرور (أو) أريد بها الاستقامة ولو (بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل شيء) فلا فائدة في التقييد (وقد نظر في التفصيل) أى نظر العلامة الشيرازى في كون ما من قبيل الاداء كالحركات لا يجب تواتره بخلاف ما كان منه (لان الحركات وما معها أيضا قرآن) قال المصنف (ولا يخفى أن القصر والمد من قبيل الثانى) أى خلاف ما كان من قبيل الاداء (فى عدهما من قبيل الثانى) أى مما كان من قبيل الاداء (نظر والالزم مثله في مالك وملك) انما لك لا يزيد على ملك الا بالمدة التى هى الالف (لنا) في أن ما من قبيل الاداء أنه (قرآن فوجب تواتره) ضرورة أن جميع القرآن متواتر اجماعا لكون العادة قاضية به (قالوا) أى القائلون بالاشتهار (المنسوب اليهم) هذه القراآت (آحاد) لانهم سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد فيما اتفقوا عليه فضلا عما اختلفوا فيه (أجيب بأن نسبتها) أى القراآت السبع اليهم (لاختصاصهم بالتصدى) للاشتغال والاشغال بها واشتهارهم بذلك (لا لانهم النقلة) خاصة بمعنى أن روايتهم مقصورة عليهم (بل عدد التواتر) موجود (معهم) في كل طبقة الى أن ينتهى الى النبى صلى الله عليه وسلم (ولان المدار) لحصول التواتر (العلم) أى حصول العلم عند العدد (لا العدد) الخاص (وهو) أى العلم (ثابت) بقراآتهم ﴿مسئلة بعد اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص﴾ الاول للعام المخصص (لا يجوز) عندهم (تخصيص الكتاب بخبر الواحد لو فرض نقل الراوى قران الشارع المخرج) لبعض افراد العام المتلو (بالتلاوة) فهو متعلق بقران حال كونه (تقييدا) لاطلاق عموم المتلو وحال كون المخرج (مفاد الغير به) أى ما هو غير قرآن هذا وتقدم في بحث التخصيص أن اشتراط المقارنة في المخصص الاول قول أكثر الحنفية وبعضهم كالشافعية على عدم اشتراطها في التخصيص مطلقا لكن لا خلاف بينهم يعلم في أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالتمهيد المذكور لبيان منعه على قول الاكثرين مع امكان تصور شرطه فيه لا غير دفعا للتوهم أن امتناعه عندهم انما هو لانتفاء تصور شرطه لا للاشارة الى جوازه عند غير شارطيها منهم (وكذا) لا يجوز (تقييد مطلقه) أى الكتاب (وهو) أى تقييد مطلقه هو (المسمى بالزيادة على النص) بخبر الواحد (عندهم) أى الحنفية (وجعله)

داخلا في القسم الاول وأبو بكر داود الظاهرى وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جائزا عقلا وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالى وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا وذهب جماعة الى انه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها

أى ولا يجوز أيضا حمل الكتاب (على المجاز لمعارضته) أى خبر الواحد له لاجل الجمع بينهما وهـذا عند القائلين من الحنفية بأن العام قطعى كالعراقيين ظاهر (وكذا القائل بظنية العام منهم) أى الحنفية كابى منصور لا يجـوز ذلك عنـده أيضا (على الاصح) كما ذكره صاحب الكشـف وغـيره (لان الاحتمال) لعدم ثبوت الخـبر ثابت (فى ثبوت الخـبر والدلالة) أى ودلالة الخـبر على المراد منـه (فرعه) أى ثبوت الخـبر (فاحتماله) أى ثبوت الخبر عدم ثبوته (عدمها) أى دلالة الخـبر على المراد منه (فزاد) خبر الواحد احتمالا على احتمال الكتاب (به) أى بعدم ثبوته المستلزم عدم الدلالة أصلا وهـذا ظاهر على ما قدمه المصنف فى التخصيص أنه لم يعرف تخصيص عام الابعام كالنساء فى لا تقتلوا النساء ففيه من الاحتمال مثل ما فى الاول حتى احتمل دليـل التخصيص التخصيص ووقع فانه خص من تخصيص من قاتل منهـن أو كانت ملكة فساوى فى احتمال عـدم ارادة البعض القطعى العام وزاد هو عليه باحتمال عدم ثبوته رأسا ولو انفرد القطعى باحتمال متنه دون الخبر كان هـذا الاحتمال الثابت فيه أقوى من احتماله لان تلك بالنسبة الى المراد أيها هو وهذه بالنسـبة الى الوجود فهو فى أصلها وذا الذى فى وصفها بعد القطع بثبوتها كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (لنا) فى أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحـد أن خبر الواحـد (لم يثبت ثبوته) أى الكتاب لان ثبوته قطعى وثبوت خـبر الواحـد ظنى (فلا يسقط) خبر الواحـد (حكمه) أى الكتاب (عن تلك الافراد) التى يخرجها خبر الواحد من عام الكتاب (والا) لو أسقط حكمه عنها (قدم الظنى على القاطع) وهو باطل لان الظن مضمحل بالقطع (بخـلاف ما لو ثبت) الخبر (تواترا أو شهرة) فانه يجوز تخصيص الكتاب به (للمقاومة) بين الكتاب وبينهما أما بينه وبين المتواتر فظاهر وأما بينـه وبين المشهور على رأى الجصاص وموافقيـه فى أنه يفيـد علم اليقين فظاهر وأما على رأى ابن أبان وموافقيه من أنه يفيـد علم طمأنينـة فلانه قريب باليقـين والعام ليس بحيث يكفر جاحـده فهو قريب من الظن وقـد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله صـلى الله عليه وسـلم لا يرث القاتل شيأ رواه الدارقطنى وقوله صـلى الله عليـه وسلم لا تنكح المـرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم وغير ذلك (فثبت) كل من الخـبر المتواتر والمشهور (تخصيصا) لعموم الكتاب (وزيادة) على مطلقـه حال كونه (مقارنا) لما اذا كان هو المخصص الاول (ونسخا) أى وناسخا له حال كونه (متراخيا) وهو لف ونشر مرتب لان المقارنة على تقـدير التخصيص والنسخ على تقـدير الزيادة (وعنـه) أى اشتراط المقارنة فى المخصص الاول (حكموا بأن تقييد البقرة) فى قوله تعالى اذبحوا بقرة بالمقيدات فى بقية الآية (نسخ) لاطلاقها لكون المقيـدات متأخرة عن طلب ذبح مطلقها (كالآيات المتقدمـة فى بحث التخصيص) كأولات الاحمال أجلهن أن يضـعن حملهن بالنسـبة الى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم بالنسـبة الى ولا تنكحوا المشركات الى غـير ذلك (وعن لزوم الزيادة بالآحاد منعوا الحاق الفاتحـة والتعديل) للاركان (والطهارة) من الحـدث والخبث (بنصوص القراءة) أى قوله تعـالى فاقرؤا ما تيسر من القـرآن (والاركان) أى اركعوا واسجـدوا (والطواف) أى وليطوفوا بالبيت العتيـق (فرائض) بما فى الصحيحين لا صـلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وأن رسول الله صـلى الله عليه وسـلم دخـل المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبى صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل فانك لم تصـل فساقه الى ان قال فقال والذى بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمنى فقال اذا قمت الى الصـلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تطمئن قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها وبما روى ابن حبان والحاكم عنه صـلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا أن الله

ان صاحب المحصـول والحاصـل وغـيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك فى شريعتنا خاصـة قال لان مبناها على الجمع بـين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى (ومنها) أن المصنف قـد ذكر بعـد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول ان التنصيص على العـلة أمر بالقياس فـلزم مـن ذلك أن يكون مـذهب النظام كمذهب القاشانى والنهـروانى من غـير فرق وقـد غاير بينهما وأن يكون مـذهب داود والشـيعة مخصوصا أيضا ومنها أن الشـيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قائلون بأنه حجة كما سـيأتى فى كلامـه

قد أحل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير (بل) ألحقوها (واجبات) للمذكورات (اذ لم يرد بما تيسر العموم الاستغراقي) وهو جميع ماتيسر وهو ظاهر (بل) أراد به ماتيسر (من أي مكان فاتحة أو غيرها) فلو قالوا لاتجوز الصلاة بدون الفاتحة والتعديل والطواف بلا طهارة بهذه الاخبار الآحاد لكان نسخا لهذه الاطلاقات بها وهو لايجوز فرتبوا عليها موجبها من وجوبها فيأثم بالترك ويلزم الجابر فيما شرع فيه ولا تفسد ثم كون التعديل واجبا قول الكرخي وقال الجرجاني سنة (وتركه عليه السلام المسيء) صلاته بعد أول ركعة حتى أتم (يرجح ترجيح الجرجاني الاستنان) لان من البعيد تقريره على مكروه محرم عما الا أنه كما قال في شرح الهداية الاول أولى لان المجاز حينئذ يكون أقرب الى الحقيقة أي لان نفي الصلاة شرعا لعدم الصحة حقيقة ولعدم كل من الواجب والسنة مجاز ولا خفاء في أن نفيها لعدم الواجب أقرب الى عدم الصحة من نفيها لعدم السنة وللمواظبة وقد سئل محمد عن تركه فقال اني أخاف أن لايجوز وفي البدائع عن أبي حنيفة مثله (كقولهم في ترتيب الوضوء وولائه ونيته) انها سنة (لضعف دلالة مقيدها) كما عرف في موضعه (بخلاف وجوب الفاتحة نفي الكمال في خبرها بعيد عن معنى اللفظ) لان متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا انما هو الاستقرار العام كما هو الاصل فالتقدير لاصلاة كائنة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة (وبظني الثبوت والدلالة) كأخبار الآحاد التي مفهوماتها ظنية يثبت (الندب والاباحة والوجوب) يثبت (بقطعيها) أي الدلالة (مع ظنية الثبوت) كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية (وقلبه) أي وبظنيها مع قطعية الثبوت كالآيات المؤولة (والفرض) يثبت (بقطعيهما) أي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهوماتها قطعية ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله (ويشكل) على أن بظنيهما يثبت الندب والسنة (استدلالهم) لوجوب الطهارة في الطواف كما هو الاصح عندهم (بالطواف بالبيت صلاة لصدق التشبيه) أي تشبيه الطواف بالصلاة (بالثواب وقوله الا أن الله أباح فيه المنطق ليس على ظاهره موجبا ماسواه) أي المنطق (من أحكام الصلاة في الطواف) حتى يدخل فيه وجوب الطهارة (لجواز نحو الشرب) فلا جرم أن قال ابن شجاع هي سنة (فالوجه) الاستدلال له (بحديث عائشة حين حاضت محرمة) فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضي مايقضي الحاج غير أن لاتطوفي بالبيت متفق عليه فرتب منع الطواف على انتفاء الطهارة فان هذا حكم وسبب وظاهر أن الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول الحائض المسجد (وادعوا) أي الحنفية (العمل بالخاص لفظ جزاء) في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا (انتفاء عصمة المسروق حقا للعبد لاستخلاصها) أي عصمة المسروق حقا لله تعالى (عند القطع) لما يأتي قريبا (فان قطع) السارق (تقرر) خلوصه لله تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم الله تعالى أنها يتصل بها السرقة وكان القطع مبينا لذلك فهو من الاستدلال بمعاينة المشروط على سبق الشرط (فلا يضمن) المسروق (باستهلاكه) كما هو ظاهر مذهب أبي حنيفة (لانه) أي الجزاء المطلق (في العقوبات) يكون (على حقه تعالى خالصا بالاستقراء) لانه المجازي على الاطلاق ومن ثمة سميت الدار الآخرة دار الجزاء لانه المجازي وحده فدل على أن القطع خالص حق الله ولذا لم تراع فيه المماثلة كما روعيت في حق العبد مالا كان أو عقوبة ولا يستوفيه الا الحاكم الشرع ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حق الله كانت الجناية واقعة على حقه فيستحق العبد جزاء من الله عقابا بها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حق الله ليستحق الجزاء منه تعالى ومتى تحولت اليه لم

(قوله استدل) أي استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول عبرت على فلان أي عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به (قوله قيل المراد) أي اعترض الخصم بثلاثة أوجه أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعي لايناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى

يبق حق العبد بل صار المال فى حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر لم يبق للعبد بسرقة عصيره حق فيه فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقاله اليه تعالى وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب عليه شئ آخر وروى الحسن عنه أنه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة وأجيب بأنه وان كان فعلا آخر فهو اتمام المقصود بها وهو الانتفاع بالمسروق فكان معدودا منها ولا مماثلة بين المسروق والضمان لان المسروق ساقط العصمة حرام لعينه حقا للشرع وما يؤخذ من السارق غير ساقط العصمة ولا حرام لعينه والضمان يعتمد المماثلة بالنص ثم هذا كله فى القضاء وأما ديانة ففى الايضاح قال أبو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وفى المبسوط عن محمد يفتى بالضمان لحوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق قال أبو الليث وهذا القول أحسن (ولا يخفى أنه) أى لفظ جزاء انما يكون فى العقوبات خاصا بالعقوبة على الجناية على حقه تعالى (حينئذ) أى حين يكون بالاستقراء انما هو (بعادة الاستعمال والخاص) انما يكون (بالوضع) لا بعادة الاستعمال (أولانه) أى الجزاء (الكافى فلو وجب) الضمان مع القطع (لم يكف) القطع والفرض أنه كاف (وفيه نظر اذ ليس الكافى جزاء المصدر الممدود بل) الكافى (المجزئ من الاجزاء) والجازئ من الجزء وهو الكفاية) كما هو المذكور فى كتب اللغة المشهورة (فهو) أى سقوط الضمان عن السارق بعد قطعه (بالمروى) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما ذكره المشايخ (لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه على ما فيه) من أنه لا يعرف بهذا اللفظ وأقرب لفظ اليه لفظ الدارقطنى لا غرم على السارق بعد قطع يمينه ثم ان راويه المسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن جده وهو لم يلقه وفيه سعد بن ابراهيم مجهول لكن لا يخفى أن الاول سهل جدا والثانى غير ضائر لان المسور مقبول فارساله غير قادح وأما الثالث فقيل انه الزهرى قاضى المدينة وهو أحد الثقات الاثبات فبطل القدح به أيضا (والحق أنه) أى وجوب الضمان مع القطع (ليس من الزيادة) بخبر الواحد على النص المطلق الذى هو القطع (لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكونا) أى نفى الضمان واثباته (مما صدقات المطلق بل هو) أى نفى الضمان (حكم آخر أثبت بتلك الدلالة) الاستقرائية للجزاء (أو بالحديث) المذكور (بخلاف قولهم) أى الحنفية (وجب له) أى العمل بالخاص (مهر المثل بالعقد فى المفوضة) بكسر الواو المشددة من زوجت نفسها أو زوجها غيرها باذنها بلا تسمية مهر أو على أن لا مهر لها وروى بفتحها وهى من زوجها وليها بلا مهر بلا اذنها (فيؤخذ) مهر المثل (بعد الموت بلا دخول عملا بالباء) الذى هو لفظ خاص فى الالصاق حقيقة فى قوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم (لا الصاقها الابتغاء وهو العقد) الصحيح (بالمال) فانه من العمل بالخاص ولا نظر فيه للمصنف (وحديث بروع) وهو ما عن ابن مسعود فى رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به فى بروع بنت واشق أخرجه أصحاب السنن واللفظ لابى داود والمراد صداق مثلها كما صرح به فى رواية له ولغيره وسيأتى فى الكلام فى جهالة الراوى ان شاء الله تعالى ثم فى التلويح بروع بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها وفى الغاية بكسر الباء وفتحها والكسر أشهر وفى المغرب بفتح الباء والكسر خطأ عن الثورى وفى الجمهرة وهو خطأ ليس فى كلامهم فعول الا حرفان خروع وهو كل نبت لان وعتود واد أو موضع (مؤيد فانه مقرر بخلاف ادعاء تقدير أقله) أى المهر (شرعا عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا) عليهم فى أزواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير والضمير المتصل به لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل على أن الشارع قدره الا أنه فى تعيين المقدار مجمل (فالتحق) قوله صلى الله عليه وسلم (لا مهر أقل من عشرة) رواه الدارقطنى والبيهقى وابن أبى حاتم وسنده ابن أبى حاتم حسن (بيانا به) فصارت عشرة الدراهم من

الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركة فبطلان كلام البارى تعالى عنه وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فأجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا

الفضة تقدير الازما الانها المتبادر من اطلاقها عادة فمن لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا الخاص لا عاملا به فان هـذا من العمل بالخاص على ما فيه من نظر (اذ يدفع) كون المراد من الآية هـذا (بجواز كونه) أى ما فرضنا (النفقـة والكسوة والمهر بلا كمية خاصة فيه) أى فى المهر (لا ينقص شرعا كما فيهما) أى نفقـة والكسوة (وتعلق العلم) بالمفروض فى قوله قـد علمنا ما فرضنا (لا يستلزمه) أى التعين فى المفروض (لتعلقه) أى العلم (بضده) وهو غير المعين أيضا (وأما قصر المراد عليهما) أى النفقـة والكسوة (لعطف ما ملكت أيمانهـم) على قوله أزواجهـم (ولا مهر لهن) أى بلما ملكت أيمانهم على ساداتهن (فغير لازم) لجواز أن يكون المراد بالمفروض بالنسبة الى الازواج الامور الثلاثة وبالنسبة الى الاماء النفقة والكسوة اذ لا مانع من ذلك (فانما هو) أى تقدير المهر شرعا (بالخبر) المذكور (مقيد الاطلاق المال فى أن تبتغوا) باموالكم الا أن عليه أن يقال لكن العمل بهذا الخبر يوجب الزيادة على النص بخبر الواحد وهو غير جائز عندكم كما أشار اليه المصنف فى شرح الهداية (وكذا ادعاء وقوع الطلاق فى عدة البائن العمل به) أى بالخاص (وهو الفاء لافادتها تعقيب فان طلقها الافتداء) المشار اليه بقوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ليس من العمل بالخاص (بل هى) (التعقيب الطلاق مرتان لانها) أى فان طلقها بيانا أو بل الآية (بيان الثالثة أى الطلاق مرتان فان طلقها ثالثة فلا تحل حتى تنكح واعترض) بينهـما (جوازه) أى الطلاق (بمال أو لى كانت) الطلقة (أو ثانية أو ثالثة) دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض أخرى (ولذا) أى كون جوازه بمال اعتراضا بينهما الا أن قوله فان طلقها مرتب على قوله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به (لم يلزم فى شرعية الثالثة تقدم خلع وأما ايراد أثبتم التحليل) للزوج الثانى (بلعن المحلل) فى قوله صـلى الله عليه وسـلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجـه قال عبد الحق اسناده حسن لان المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة (وبقوله) صـلى الله عليـه وسـلم لزوجة رفاعة القرظى لما أتتـه فقالت كنت عند رفاعة القرظى فطلقنى فأبت طلاقى فتزوجت بعـده عبـد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدبة الثوب (أتريدين) أن ترجـعى الى رفاعـة (لا حتى تذوقى) عسيلته ويذوق عسـيلتك رواه الجماعة الا أبا داود (زيادة على الخاص لفظ حتى فى حتى تنكح) زوجا غـيره لانه وضع لمعنى خاص وهو الغاية وغاية الشئ ما ينتهى به الشئ فيكون نكاح الزوج الثانى غاية للحرمـة الثابتة بالطلقات الثلاث لا غير وليس له أثر فى اثبات الحكم فـلا يثبت الحل الجديد به فاثباته بأحد الخبرين زيادة له على الخـاص مبطلة له بخبر الواحد وهو غير جائز وهذا انما أورده غير واحد كفخر الاسـلام من قبل محمد وزفر والائمة الثلاثة فى مسئلة الهدم وهى المطلقة واحدة أو ثنتين اذا انقضت عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها ثم طلقها أو مات عنها ثم رجعت الى الاول حيث قالوا ترجع اليه بما بقى من طلاقها على أبى حنيفـة وأبى يوسف حيث قالا ترجع اليـه بثلاث قياسا على المطلقـة الثـلاث عملا بكل من الخبرين المذكورين (فلا وجه له اذ ليس عدم تحليله) أى الزوج الثانى الزوجة للاول (و) عدم (العود) أى عودها (الى الحالة الاولى) وهى ملك الاول عليها الثلاث (ما صدقات مدلولها) أى حتى فى الآية (ليلزم ابطاله) أى مدلولها (بالخبر فهو) أى اثبات التحليل بالثانى (اثبات مسكوت الكتاب بالخبر أو بمفهوم حتى على أنه) أى مفهومها أى العمل به (اتفاق) أى متفق عليه أما عند غـير الحنفية فظاهـر وأما عندهم فلانه من قبيل الاشارة كما ذكرنا عن صاحب البديع وغيره (أو بالاصل) الكائن فيها قبل ذلك (وعـلى تقديره) أى كونه اثبات مسكوت الكتاب بأحد هذه المذكـورات (برد العود والتحليل انما جعل) كل منهما (فى حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها) أى الثلاث حرمة الثلاث (فلا يتصوران) أى العود الى الحالة الاولى وهى حالة ملك الزوج الاول عليها ثـلاث تطليقات لان ذلك اذا حرمت بالثلاث

* الاعتراض الثانى انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذى هو القـدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلى والقياس جزئى من جزئياته والدال عـلى الكلى لا يدل على الجزئى وأجاب فى المحصول بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ما قاله الخصم من كون الامر بالماهيـة الكليـة لا يكـون أمرا بشئ مـن جزئياتها على التعيـين مسـلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاسـتثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا الا فى الشئ الفـلانى وقـد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العمـوم وهـذا الجـواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم

وعما دون الثلاث لا تحرم اذ يحل له تزوجها في الحال وكذا اثبات الزوج الحل الجديد انما هو اذا حرمت بالثلاث وبما دونها لا تحرم بل الحل ثابت فلو أثبت حلا كان تحصيل الحاصل وما قيل الحل الثابت قبل الثلاث حل يزول بطلقة أو ثنتين والذي يثبته الزوج بعد الطلقة أو الطلقتين حل لا يزول الا بالثلاث فهو غيره فليس تحصيل الحاصل جوابه ان اثباته في غير ذلك الحل أعني الحرمة الغليظة موضع محل النزاع الموقوف على الدليل المثبت له فأجيب بأنه بطريق أولى فانه لما أثبت حلا جديدا في الغليظة كان أولى أن يثبته في الاخف منها أو بالقياس عليها بجامع أنه نكاح زوج بالغاء كونه في حرمة غليظة لان الحرمة الغليظة محل والمحل لا يدخل في التعليل والا انسد باب القياس فيصير كونه نكاح زوج تمام العلة وهي موجودة في نكاح زوج بعد طلقة ويدفع بأنه موقوف على ثبوت اعتبار الزوج كذلك مطلقا وليس لازما بل يجوز ذلك ويجوز أن اعتباره كذلك انما هو عند ثبوت حرمة تزوجها الكائنة بعد استيفاء الطلقات وحينئذ يكون كون الحل جديدا ضروريا فالزوج انما أثبت الحل فقط ثم لزم كونه جديدا بسبب أنه ورد بعد استيفاء جميع الطلقات فهو باتفاق الحال لا بوضع الشرع الزوج لذلك وهذا هو الوجه فان تسمية الشارع اياه محللا لا يقتضي سوى هذا القدر دون كون الحل علة فيه الثلاث واذا كان كذلك ففي عدم الحرمة لا يثبت الزوج حل تزوجها لثبوته ويعود لزوم تحصيل الحاصل كذا ذكره المصنف وقد تضمنت هذه الجملة شرح قوله (فلا يحصل مقصودهما) أي أبي حنيفة وأبي يوسف وهو (هدم الزوج الثاني (مادون الثلاث خلافا لمحمد ولا يخفى تضاؤل أنه) أي مادون الثلاث (أولى به) أي بالحل الجديد من الثلاث (أو) أنه ثابت (بالقياس) عليها (فالحق هدم الهدم)

﴿ الباب الثالث ﴾

(السنة) وهي لغة (الطريقة المعتادة) محمودة كانت أولا ومن ثمة قال صلى الله عليه وسلم من سن في الاسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شئ ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شئ رواه مسلم (وفي الاصول قوله عليه السلام وفعله وتقريره) مما ليس من الامور الطبيعية وكأنه لم يذكره العلم به ثم منهم كالبيضاوي من لم يذكر التقرير لدخوله في الفعل لانه كف عن الانكار والكف فعل وقيل القول فعل أيضا فلو ترك جاز اللهم الا أن يقال اشتهر اطلاق الفعل مقابلا له فيجب ذكره دفعا لتوهم الاقتصار عليه (وفي فقه الحنفية ما واظب على فعله مع ترك ما بلا عذر) فما واظب مع ترك ما بلا عذر (ليلزم كونه) أي المفعول المواظب عليه (بلا وجوب) لما اذا الواجب لا رخصة في تركه بلا عذر ولا يخفى عدم شموله لجميع المسنونات (ومالم يواظبه) أي فعله (مندوب ومستحب وان لم يفعله بعدما رغب فيه وعادة غيرهم) أي الحنفية (ذكر مسئلة العصمة مقدمة كلامية لتوقف حجية ما قام به صلى الله عليه وسلم عليها) أي العصمة اذ بنبوتها يثبت حقية ما صدر عنه من قول أو فعل (وهي) أي العصمة (عدم قدرة المعصية أو خلق مانع) من المعصية (غير ملجئ) الى تركها (ومدركها) أي العصمة ومستندها عند المحققين من الحنفية والشافعية والقاضي أبي بكر (السمع وعند المعتزلة) السمع و (العقل أيضا) ثم اختلف في عصمتهم من الذنوب فقال المصنف (الحق أن لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو) كانت (كفرا عقلا) كما هو قول القاضي وأكثر المحققين (خلافا لهم) أي للمعتزلة (ومنعت الشيعة الصغيرة أيضا) وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها لنا لا مانع في العقل من الكمال بعد النقص ورفع المانع قولهم) أي المعتزلة والشيعة (بل فيه) أي العقل مانع من ذلك (وهو) أي المانع (افضاؤه) أي صدور المعصية (الى التنفير عنهم واحتقارهم) بعد البعثة (فنافى) صدورها عنهم (حكمة الارسال) وهي

اذا كان عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله اما قطعا أو ظنا ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وأيضا فان هذا الجواب لو صح لامكن اطراده في سائر الكليات فلا يوجد كلي الا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشئ يقتضي العلية وذلك يقتضي أن علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب

اهتداء الخلق بهم (مبني على التحسين والتقبيح العقليين فان بطل) القول بهما (كدعوى الاشعرية بطل) قولهم (والا) لولم يبطل القول به مطلقا (منعت الملازمة) وهو صدور المعصية منهم مفض الى التنفير عنهم بعد البعثة واحتقارهم (كالحنفية بل بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس حالهم في القلوب) من تلك الحال الى التعظيم والاجلال (ويؤكده) أي انعكاس حالهم حينئذ (دلالة المعجزة) على صدقه وحقية ما أتى به (والمشاهدة واقعة به) أي بانعكاس الحال في القلوب حينئذ (في احاد انقياد الخلق الى اجلالهم بعد العلم بما كانوا عليه) من أحوال تنافي ذلك (فلا معنى لانكاره وبعد البعثة الاتفاق) من أهل الشرائع كافة (على عصمته) أي النبي (عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ) من الله الى الخلائق كالكذب في الاحكام اذ لو جاز عليه التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وكذا) الاتفاق على عصمته من الكذب (غلطا) ونسيانا فيما يرجع الى التبليغ (عند الجمهور) لما ذكرنا (خلافا للقاضي أبي بكر لان دلالة المعجزة) على عدم كذبه فيما يصدر منه انما هي (على عدم الكذب) في ذلك (قصدا) أي انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض لدلالتها (و) على (عدم تقريره على السهو) اذ لابد من بيانه والتنبيه عليه فاذا لم يرد البيان منه أو من الله دل على أنه صادر قصدا (فلم يرتفع الامان عما يخبر به عنه تعالى) فانتفى ما قيل يلزم منه عدم الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط وانتفاء دليل السامع يفرق به بين ما يصدر منه سهوا وغلطا وبين ما يصدر منه قصدا فيختل المقصود بالمعجزة وهو الدلالة على صدقه (وأما غيره) أي غير ما يخل بما يرجع الى التبليغ (من الكبائر والصغائر الخسية) وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة كسرة والتطفيف بحبة (فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها سوى الحشوية وبعض الخوارج) وهم الازارقة حتى جوزوا عليهم الكفر فقالوا يجوز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته والفضيلية منهم أيضا فجوزوا صدور الذنب منهم مع اعتقادهم أن الذنب كفر ثم الاكثر على أن امتناعه مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فيه اذ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا والمعتزلة على أنه مستفاد من العقل بناء على أصولهم الفاسدة (و) على (تجويزها) أي الكبائر والصغائر الخسية (غلطا وبتأويل خطا الا الشيعة فيهما) أي في فعلهما غلطا وفعلهما بتأويل خطا هذا على ما في البديع وغيره وعبارة المواقف وأما سهوا فجوزه الاكثرون قال الشريف والمختار خلافه (وجاز تعمد غيرها) أي الكبائر والصغائر الخسية كنظرة وكلمة سفه نادرة في غضب (بلا اصرار عند الشافعية والمعتزلة ومنعه) أي تعمد غيرها (الحنفية وجوزوا الزلة فيهما) أي الكبيرة والصغيرة (بأن يكون القصد الى مباح فيلزم معصية) لا أنه قصد عينها (كوكز موسى عليه السلام) أي كدفعه باطراف أصابعه وقيل بجمع الكف القبطي واسمه فاتون فانه لم يقصد قتله بذلك بل أفضى به ذلك اليه (ويقترن بالتنبيه) على أنها زلة اما من الفاعل كقوله هذا من عمل الشيطان أي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فأضافه اليه تسببا أو من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أي أخطأ بأكل الشجرة التي نهي عن أكلها وطلب الملك والخلد بذلك (وكأنه) أي هذا النوع خطأ من حيث ان الامر الذي أفضى فعله اليه لم يكن مقصودا له (شبه عمد) من حيث الصورة لقصده الى أصل الفعل (فلم يسموه خطأ) ملاحظة للقصد الى أصل الفعل (ولو أطلقوه) أي الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم (لم يمتنع وكان أنسب من الاسم المستكره) أي الزلة وكيف يمتنع وقد قالوا لو رمى غرضا فأصاب آدميا كان خطأ مع قصده الرمي الى الآدمي وأما انه أنسب مطلقا ففيه تأمل بل ربما منع الانسبية في قصة

الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينهما عند عدم القرينة والتخيير يقتضي بجواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب * الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم انما يفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها وأجاب المصنف بانا لا نسلم أنها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو

آدم وماشابهها قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها كما أن الاظهر أن شبه العمد انما يتحقق فى نحو وكز موسى لا مطلقا والله سبحانه أعلم

﴿ فصل حجية السنة) أعم من كونها مفيدة الفرض أو الوجوب أو الاستنان (ضرورية دينية ويتوقف العلم بتحققها) اى حجيتها (وهى) أى السنة (المتن على طريقه) أى المتن وقوله (السند) بدل من طريقه وقوله (الاخبار عنه) أى عن المتن (بأنه حدث به) أى بالمتن (فلان أو خلق) بدل من السند لان به يعرف ثبوتها وعدمه ثم منازل الثبوت ثم تعريف السند بهذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكى وعندى لو قال طريق المتن كان أولى وهو مأخوذ اما من السند ما ارتفع وعلا من سفح الجبل أى أسفله لان المسند يرفعه الى قائله أو من قولهم فلان سند أى معتمد لاعتماد الحفاظ فى صحة الحديث وضعفه عليه (وهو) أى المتن (خبر وانشاء) وتقدم وجه حصره فيهما فى أوائل المقالة الاولى (فالخبر قيل لا يحد لعسره) أى تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتى لان ادراك ذاتيات الحقيقة فى غاية العسر كما قيل مثله فى العلم (وقيل لان علمه) أى الخبر (ضرورى) وهو اختيار الامام الرازى والسكاكى (لعلم كل بخبر خاص ضرورة وهو) أى الخبر الخاص (انه موجود وتمييزه) أى ولتمييز كل الخبر (عن قسيمه) الذى هو الانشاء (ضرورة) ولذا يورد كل منهما فى موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه واذا كان الخبر المقيد الذى هو الخاص ضروريا (فالمطلق) أى الخبر المطلق الذى هو جزؤه (كذلك) أى ضرورى بل أولى لاستحالة كون تصور الكل ضروريا مع كون تصور الجزء مكتسبا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء وعلى ما يتوقف عليه تصور الجزء (وأورد) على أصحاب هذا القول (الضرورة تنافى الاستدلال) على كونه ضروريا لان الضرورى لا يقبل الاستدلال (وأجيب بأنه) أى كون الضرورى ينافى الاستدلال انما هو (عند اتحاد المحل) للضرورة والاستدلال (وليس) محلهما هنا متحدا (فالضرورى حصول العلم بلا نظر وكونه) أى العلم (حاصلا كذلك) أى على وجه الضرورة (غيره) أى غير حصوله بلا نظر وهو النظرى (ولو أورد كذا الحاصل ضرورة يلزمه ضرورية العلم بكونه ضروريا اذ بعد حصوله) أى ذلك العلم الحاصل ضرورة (لا يتوقف العلم الثانى) وهو العلم بكون العلم الحاصل ضروريا (بعد تجريد مفهوم الضرورى سوى على الالتفات) أى استحضار مفهوم الضرورى وهو ما يحصل بلا نظر (وتطبيق هذا (المفهوم) على العلم الحاصل فيجده حصل بلا نظر فيعلم كونه ضروريا وهو العلم الثانى (وليس) هذا (النظر) فان تجريد الطرفين وتوجه النفس مما يلزم فى كل ضرورى (كان) هذا الايراد (لازما فالحق أنه) أى الدليل المذكور (تنبيه) على خفائه ثم كما قال المصنف لما كان منهم من جعل الجواب هنا كالجواب عن قول من قال العلم لا يحد لانه ضرورى لان كلا يعلم بالضرورة انه موجود والمطلق جزء الخ وهو أن العلم حاصل هنا متعلقا بغيره والحصول لا يستلزم تصور الحاصل فيعرف ليصير بنفسه متصورا فأجاب هنا كذلك وهو أن ماهية الخبر حاصل فيما ذكرت من المثال غير متصور فيحد ليصير متصورا ورأى المصنف أنه لا يصح هنا لان الكلام هنا فى الخبر الذى هو متعلق العلم لا فى نفس العلم فقولنا يعلم كل أنه موجود بين أن مضمون أنا موجود وهو الخبر تعلق به العلم فلا يمكن ان يقال فيه انه غير متصور أصلا بعد فرض أنه معلوم فلم يبق الا أن يقال تعلق به بوجه والحد لارادة العلم بحقيقته كما أشار اليه بقوله (والجواب أن تعلق العلم به) أى بالخبر (بوجه لا يستلزم تصور حقيقته) أى الخبر (ضرورة) وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف ثم ان المصنف لمختار أن الخبر ضرورى فقال (والظاهر أن اعطاء اللوازم) أى اعطاء كل أحد لازم الخبر للخبر ولازم الانشاء

الصواب فى تقريره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الا كثرون كما نقله الامام والآمدى قالوا انه قطعى وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه قال ﴿ الثانى قصة معاذ وأبى موسى قيل كان ذلك قبل نزول اليوم أكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث أن أبا بكر قال فى الكلالة أقول برأيى الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا وعمر أمر أبا موسى فى عهده بالقياس

للانشاء (من وضع كل) منهما (موضعه) فلا يضع أحد قت مكان قم ولا عكسه ومن احتمال الصدق والكذب وعدمه (ونفى) كل أحد (ما يمتنع) على كل منهما (عنه) أى كل منهما فلا يقول ان قم يحتمل الصدق والكذب الى غير ذلك (فرع تصور الحقيقة) وهى المعنى الذى سمينا الدال عليه خبرا وانشاء (اذهى) أى حقيقة معنى الخبر والانشاء هى (المستلزمة) لذلك لان الحكم على الشئ فرع تصوره (نعم لا يتصورهما) أى الحقيقتين (من حيث هما مسميا الخبر والانشاء) أو غيرهما وذلك لا ينفى ضرورية نفسهما كما لو لم تسم الحقائق بأسماء أصلا فان ذلك لا ينفى كون بعضها ضروريا فحينئذ اذا عرف الخبر والانشاء (فيعرفان اسما) أى تعريفا اسميا الافادة أن مسمى لفظ الخبر كذا ومسمى لفظ الانشاء كذا (وان كان) التعريف المذكور (قد يقع حقيقيا) بأن كانت ذاتيات الحقيقة فى نفس الامر هى المسماة بالاسم فان ذلك لا يضر (فالخبر مركب يحتمل الصدق والكذب بلا نظر الى خصوص متكلم ونحوه) فمركب جنس لسائر المركبات ويحتمل الصدق والكذب الخ مخرج لما عدا الخبر منها من مركب اضافى ومزجى وتقييدى وانشائى وغيرها فانها ليست كذلك وقال بلا نظر الى خصوص متكلم ونحوه أى وخصوص الكلام لئلا يظن خروج الخبر المقطوع بصدقه كخبر الله تعالى وخبر رسوله والمقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة كالنقيضان يجتمعان أو يرتفعان وليس كذلك لأن المراد أنه اذا نظر الى مجرد مفهومه وهو أن المحكوم عليه هو المحكوم فيه أو ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل من الصدق والكذب بدلا عن الآخر فيندرج الخبران المذكوران فيه (وأورد) على هذا التعريف (الدور) أى أنه دورى (لتوقف) كل من (الصدق) والكذب (عليه) أى الخبر (لأنه) أى الصدق (مطابقة الخبر) والكذب عدم مطابقة الخبر وقد فرض توقف الخبر على كل منهما (و بمرتبة) أى وأورد لزوم الدور بمرتبة أيضا (لو قيل التصديق والتكذيب) مكان الصدق والكذب لكن بشرط أن يفسر التصديق بالخبر بصدق المتكلم والتكذيب بالخبر بكذب المتكلم أما لو فسر التصديق بنسبة المتكلم الى الصدق وهو الخبر عن الشئ على ما هو به والتكذيب بنسبة المتكلم الى الكذب وهو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو عليه فيلزمه الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر على التصديق وهو على الصدق وهو على الخبر وكذا فى التكذيب ولو فسر التصديق بالاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب بالاخبار عن كونه كاذبا لزمه الدور بمراتب لتوقف معرفة الخبر على التصديق ومعرفة التصديق على معرفة الصادق ومعرفة الصادق على معرفة الصدق ومعرفة الصدق على معرفة الخبر وكذا فى التكذيب وقد أجيب بأن المأخوذ فى حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر أعنى مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وما أخذ فى حد الخبر صفة للمتكلم وأيضا اللازم فساد تعريف الخبر أو الصدق والكذب للزوم الدور لا تعريف الخبر على التعيين وأيضا كما قال المصنف (انما يلزم) الدور (لو لزم) ذكر الخبر (فى تعريفه) الصدق وكذا فى تعريف الكذب (وليس) ذكره لازما فيهما بل يعرفان بحيث لا يتوقف تعريفهما على معرفة الخبر (اذ يقال فيهما) أى الصدق والكذب (ما طابق نفسيه لما فى نفس الامر) تعريفا الصدق أى ما يكون نسبته النفسية مطابقة للنسبة التى فى الواقع بأن يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين (أولا) أى وما لا يطابق نفسيه لما فى نفس الامر تعريفا الكذب أى ما يكون احدى نسبتيه المذكورتين ثبوتية والاخرى سلبية أو يقال هما ضروريان والله سبحانه أعلم (وقول أبى الحسين) فى تعريف الخبر على ما ذكره ابن الحاجب (كلام يفيد بنفسه نسبة) يرد (عليه أن نحو قائم) من المشتقات (عنده) أى أبى الحسين (كلام) لانه قال فى المعتمد الحق أن يقال الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها فى المعانى (ويفيدها) أى قائم النسبة (بنفسه) بناء على أن المراد بنفسه أن يكون النسبة مدلوله الذى وضع له لا أن يكون لازما عقلا وبالنسبة نسبة معنى الى

وقال فى الجد أقضى فيه برأيى وقال عثمان ان اتبعت رأيك فسديد وقال على اجتمع رأيى ورأى عمر فى أم الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن فى الحجب ولم ينكر عليهم والاشتهر قيل ذموه أيضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا الرابع أن ظن تعليل الحكم فى الاصل بعلة توجد فى الفرع يوجب ظن الحكم فى الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح أقول الدليل الثانى على حجية القياس السنة فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد

الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما واعترض الخصم بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقد ان النص والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الآية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم أن النصوص لم

الذات (وليس) نحو قائم (خبرا) بالاتفاق ولما جعل ابن الحاجب قوله بنفسه لاخراج قائم ونحوه من المشتقات لافادتها نسبة لا بنفسها بل مع الموضوع الذي هو زيد مثلا وكان ممنوعا عند التحقيق أشار اليه المصنف فقال (وما قيل مع الموضوع ممنوع) بل قائم بنفسه يفيدها لا بقيد المجموع منه ومن الموضوع (اذ المشتق دال على ذات موصوفة) أي لان كل مشتق من الصفات وضع لذات باعتبار اتصافها فيفيد النسبة بنفسه اذ قد وضع لذلك فلزمت النسبة حينئذ مدلوله لنفس المشتق وأما الموضوع فيفيد النسبة الى معين فان الذات التي ينسب اليها الوصف في المشتق مبهمة وبذكر موضوع تعين ضربا من التعيين (فالموضوع لمجرد تعيين المنسوب اليه) ولا دخل للموضوع في افادتها هذا على هذا النقل عن أبي الحسين وأما المشهور عنه في تعريفه للخبر فما نقله الآمدي عنه وهو كلام يفيد بنفسه اضافة أمر الى أمر اثباتا أو نفيا والكلام فيه في غير هذا الموضع ذكره المصنف وهو المذكور لابي الحسين في المعتمد على ما ذكر الأبهري وتراجع حاشيته وحاشية التفتازاني في الكلام عليه (وأما ايراد نحو قم عليه) أي على قول أبي الحسين المذكور بأنه صادق عليه (لافادته) أي نحو قم (نسبة القيام) الى المخاطب لان المطلوب هو القيام المنسوب اليه لا مطلق الطلب وهو ليس بخبر قطعا (فليس) بوارد عليه (اذ لم يوضع) نحو قم (سوى لطلب القيام) أي طلب المتكلم القيام من المخاطب (وفهم النسبة) أي نسبة طلب القيام من المخاطب الى الطالب ونسبة وقوع القيام من المخاطب اليه أي الحكم بوقوعه منه عند الامتثال (بالعقل والمشاهدة) لف ونشر مرتبا (لا باستلزام الوضع) أي وضع نحو قم (لها) أي للنسبة المذكورة بنوعيها (فليس) فهم النسبة (بنفسه) أي لفظ الطلب بل دلالة الطلب على الاول عقلية ولا دلالة له على الثاني أصلا وانما يعلم بالحس (وما قيل) أي وما قال ابن الحاجب ووافقه صاحب البديع عليه من أن (الاولى) في تعريفه (كلام محكوم فيه بنسبة لها خارج فطلبت القيام منه) أي الخبر لانه كلام محكوم فيه بنسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي ولها خارج قد يطابقه فيكون صدقا وقد لا يطابقه فيكون كذبا (لا قم) فانه وان كان كلاما محكوما فيه بنسبة الى القيام الى المأمور ونسبة الطلب الى الآمر لكن هذه النسبة ليس لها خارج تطابقه أو لا تطابقه لانها ليست الا مجرد الطلب القائم بالنفس (فعلى ارادة ما يحسن عليه السكوت بالكلام فلا يرد الغلام الذي لزيد) لانه لا يحسن عليه السكوت (ولا حاجة الى محكوم) حينئذ لانه لا يحسن عليه السكوت حتى يحكم فيه بنسبة وانما يكفي كلام فيه نسبة لها خارج (بل قد يوهم) التعريف المذكور (أن مدلول الخبر الحكم) للمخبر بوقوع النسبة (وحاصله) أي الحكم (علم) لانه ادراك (ونقطع بأنه) أي الخبر (لم يوضع لعلم المتكلم بل) انما وضع (لما عنده) أي المتكلم من وقوع النسبة واللاوقوعها (فالاحسن) في تعريف الخبر (كلام لنسبته خارج) لاشتماله على الجنس القريب وهو كلام والفصل القريب وهو لنسبته خارج مع الاطراد والانعكاس وعدم ايهام خلاف المراد ﴿ (واعلم أنه) أي الخبر (يدل على مطابقته) للواقع وهو الصدق (فانه يدل على نسبة) تامة ذهنية (واقعة) كما في الاثبات (أو غير واقعة) كما في السلب مشعرة بحصول نسبة أخرى في الواقع موافقة لها في الكيفية وهذه الاخرى مدلوله للخبر بتوسط الاولى وهي المقصودة بالافادة فان كانت هذه الاخرى المشعر بها موافقة للاولى كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل صدق الخبر ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله معه ولا استحالة في ذلك لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار لا باستلزام عقلي وجاز أن يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة وهذا معنى ما قيل مدلول الخبر هو الصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي كما أشار اليه بقوله (ومدلول اللفظ لا يلزم كونه ثابتا في الواقع) بل جاز أن يكون ثابتا وأن لا يكون ثابتا (فانما احتمال الكذب بالنظر

الى أن المدلول) المذكور هو (كذلك فى نفس الامر أولا) وقد سبق معنى هذا فى أقسام المركب وأوضحناه بعبارة أخرى أيضا ثمة * (ومالیس بخبر انشاء ومنه) أى الانشاء (الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء ويسمى الاخيران) أى القسم والنداء (تنبيها أيضا) بل المنطقيون يسمون الاربعة الاخيرة تنبيها وزاد بعضهم كصاحب الشمسية الاستفهام وابن الحاجب وصاحب البديع على أن ماليس بخبر يسمى انشاء فان كان مجرد اصطلاح فسهل والا فللبحث فيه مجال (واختلف فى صيغ العقود والاسقاطات كبعت وأعتقت اذا أريد حدوث المعنى بها فقيل اخبارات عما فى النفس من ذلك) وهو قول الجمهور (فيندفع الاستدلال على انشائيته) أى هذا النوع (بصدق تعريفه) أى الانشاء وهو كلام ليس لنسبته خارج عليه (وانتفاء لازم الاخبار من احتمال الصدق والكذب) عليه لان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به (لان ذلك) الاستدلال المذكور انما يفيد نفى قول القائل بأنه اخبار (لو لم يكن) مراده كونه (اخبارا عما فى النفس) بأن أراد الاخبار عن خارج أما اذا أريد أنه إخبار عما فى النفس من المعنى فلا وهو ظاهر (وغاية ما يلزم) من هذه بالنسبة الى عدم احتماله الكذب (أنه اخبار يعلم صدقه بخارج) هو نفس اللفظ بقوله بعت مثلا فانه يفيد أن معناه قائم بنفسه فيعلم صدقه (كاخباره بأن فى ذهنه كذا) أى كما لو قال فى ذهنه معنى بعت بعد ما قال بعت (وما استدل) به الانشائيون من أنه (لو كان خبرا لكان ماضيا) لوضع لفظه لذلك وعدم وروده مغيرا (وامتنع التعليق) أى تعليقه بالشرط لان التعليق توقيف دخول أمر فى الوجود على دخول غيره والماضى دخل فيه فلا يتأتى فيه توقيف دخوله فى الوجود على دخول غيره وكلا اللازمين منتف أما الاول فظاهر وأما الثانى فللاجماع على تعلق الطلاق بدخول الدار فيما لو قال لزوجته ان دخلت الدار فقد طلقتك (مدفوع بأنه ماض اذ ثبت فى ذهن القائل البيع والتعليق) للطلاق (واللفظ اخبار عنهما) أى البيع والتعليق الكائنين فى الذهن فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به (وألزم امتناع الصدق لانه) أى الصدق (بالمطابقة وهى) أى المطابقة (بالتعدد) أى تعدد ما فى الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام (وليس) هنا شئ (الا ما فى النفس وهو) أى ما فى النفس (المدلول) أيضا (فلا خارج) فلا مطابقة فلا صدق (وأجيب بثبوته) أى تعدد ما فى الواقع والنفسى اعتبارا (فما فى النفس من حيث هو مدلول اللفظ غيره) أى غير ما فى النفس (من حيث هو فيها) أى فى النفس (فتطابق المتعدد) أى فيكون النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث هى ثابتة فى النفس قال المصنف (ومبنى هذا التكلف على أنه) أى هذا النوع (اخبار عما فى النفس) كما نقله القاضى عضد الدين وغيره (لكن الوجدان شاهد بان الكائن فيها) أى فى النفس (ما لم ينطق ليس) شيأ (غير ارادة البيع لا يعلم قولها) أى النفس (بعتك قبله) أى النطق به (انما ينطق معه) أى مع بعتك (فهى انشاآت) لفظها علة لايجاد معناها * (ثم ينحصر) الخبر (فى صدق ان طابق) حكمه (الواقع) أى الخارج الكائن لنسبة الكلام الخبرى بان كانت نسبته الذهنية موافقة لنسبته الخارجية فى الكيف بان كانتا ثبوتيتين أو سلبيتين (وكذب ان لا) تطابق نسبته الذهنية النسبة الخارجية فى الكيف بان كانت احداهما ثبوتية والاخرى سلبية سواء اعتقد المطابقة أو عدمها فلا واسطة بينهما وحصره عمرو بن بحر (الجاحظ فى ثلاثة) الصادق والكاذب (الثالث ما لا) أى ما ليس بصادق (ولا كاذب (لانه) أى الخبر (اما مطابق) للواقع (مع الاعتقاد) للمطابقة (أو) مطابق للواقع مع (عدمه) أى عدم اعتقادها (أو غير مطابق) للواقع (كذلك) أى مع اعتقاد المطابقة ومع عدم اعتقادها (الثانى منهما) أى من القسمين وهو من الاول المطابق مع عدم اعتقاد المطابقة ويصدق

تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة فى زماننا لاثبات تلك الفروع (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وأيضا فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الاشعرى البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وقال عمر

بصورتين اعتقاد عدم المطابقة وعدم اعتقاد شئ أصلا والثانى من الثانى غير المطابق مع عدم اعتقاد عدم المطابقة ويصدق بصورتين أيضا اعتقاد المطابقة وعدم اعتقاد شئ (ليس كذبا ولا صدقا) وهو أربعة أقسام والاول من الاول صدق ومن الثانى كذب فيكون المجموع على قوله ستة واحد صدق وواحد كذب وأربعة واسطة (لقوله تعالى حكاية أفترى على الله كذبا أم به جنة) أى جنون (حصروا) أى الكفار (قوله) أى النبى صلى الله عليه وسلم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد (فى الكذب والجنة فلا كذب معها) أى الجنة لانه قسيم الكذب على زعمهم وقسيم الشئ يجب أن يكون غيره (ولم يعتقدوا صدقه) بل هم جازمون بكذبه فهذا حينئذ ليس بكذب ولا صدق ثم هم عقلاء عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس صادقا ولا كاذبا ليكون هذا منهم بزعمهم وان كان صادقا فى نفس الامر (والجواب حصروه) أى خبره (فى الافتراء تعمد الكذب والجنة التى لا عمد فيها فهو) أى حصرهم خبره انما هو (فى كذب عمد وغير عمد) أى فى نوعيه المتباينين ومما يدل على أنه يتنوع اليهما قوله تعالى وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين وما فى الصحيحين وغيرهما من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (أو) حصروه (فى تعمده) أى الكذب (وعدم الخبر) لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال المجنون وهو شرط فى تحقق حقيقة الكلام فضلا عن الخبر فهو حصر فى فرد الشئ ونقيض ذلك الشئ (وقول عائشة فى ابن عمر من رواية البخارى ما كذب ولكنه وهم) وعزاه السبكى الى الصحيحين (تريد) ما كذب (عمدا) وليس لفظ ما كذب فى الصحيحين ولا فى أحدهما وانما فى الترمذى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال الميت يعذب ببكاء أهله عليه فقالت عائشة رحمه الله لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب وان أهله ليبكون عليه ثم قال حسن صحيح وفى الموطا وصحيح مسلم أما انه لم يكذب ولكنه نسى أو أخطأ (وقيل) أى وقال النظام وموافقوه (الصدق مطابقة الاعتقاد) وان كان الاعتقاد غير مطابق للواقع (والكذب عدمها) أى مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد مطابقا للواقع فهو كما قال (فالمطابق) للواقع (كذب اذا اعتقد عدمها) أى المطابقة للواقع والمخالف للواقع صدق اذا اعتقد مطابقته له ولا واسطة بين الصادق والكاذب عنده أيضا لان ما لا يطابق الاعتقاد كذب كان هناك اعتقاد أو لا (لقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فى قولهم نشهد انك لرسول الله) المطابق للواقع دون اعتقادهم (أجيب) بان التكذيب انما هو (فى الشهادة لعدم المواطأة) أى موافقة اللسان القلب فهو راجع الى خبر ضمنى يشعر به تأكيدهم كلامهم بان واللام وكون الجملة اسمية وهو أن اخبارنا هذا صادر عن صميم قلوبنا وخلوص اعتقادنا ووفور رغبتنا ونشاطنا الا الى خبرهم المذكور صريحا ومن ثمة قال تعالى والله يعلم انك لرسوله (أو فيما تضمنته الشهادة (من العلم) لأن من قال أشهد بكذا تضمن انى أقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتفيد هما لغة أو فى دعواهم الاستمرار على الشهادة فى الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو فى المشهود به لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع أو أن المراد أنهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا فى هذه القضية (والموجب لهذا) التأويل (وما قبله) من تأويل قول عائشة (القطع من اللغة بالحكم بصدق قول الكافر كلمة الحق) كالاسلام حق لكونه مطابقا للواقع مع عدم مطابقة اعتقاده فدل على ان الاعتبار فى ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد وما ذكره الفريقان ظنون والقطعى لا يترك بالظنى بل بالعكس اذا لم يمكن تأويله والا كان يدفع بان التأويل خلاف الاصل وقال الراغب الاصفهانى الصدق المطابقة الخارجية مع اعتقادها فان فقد كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم

أيضا فى الجد أقضى فيه برأيى وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيى ورأى عمر فى أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التى لا ينكرها الا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره أيضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع

بعدم اعتقاد شئ فكذب وان فقد أحدهما يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد أو الخارج وبالكذب من حيث انتفاء المطابقة للخارج أو اعتقادها فيه وفي الاسرار الالهية وقيل ان طابق فصدق وان لم يطابق فان علم المتكلم بعدم المطابقة فكذب وان لم يعلم فخطأ لا كذب وهذا الاصطلاح وعليه قوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة لأنهم نسبوه الى أنه أخطأ في اخباره عن البعث عن غير عمد الكذب فصار في خطابه كذي الجنة لا يدري ما يقول انتهى قلت ويوافقه ظاهر ما تقدم من قول عائشة أما انه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ *(وينقسم) الخبر (باعتبار آخر) أي الحكم بالقطع بصدقه وعدمه (الى ما يعلم صدقه ضرورة) اما بنفسه أي من غير انضمام غيره اليه وهو المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه واما بغيره أي استفيد العلم الضروري بمضمونه بغيره وهو الموافق للعلم الضروري بان يكون متعلقه معلوما للكل واحد من غير نظر نحو الواحد نصف الاثنين (أو نظرا كخبر الله ورسوله) وأهل الاجماع وخبر من ثبت باحدهما صدقه بأن أخبر الله أو رسوله أو أهل الاجماع بصدقه وخبر من وافق خبر مدليل العقل في القطعيات فان هذا كله علم وقوع مضمونه بالنظر والاستدلال وهو الادلة القاطعة على صدق الله وصدق رسوله وعصمة الامة عن الكذب وعلى أن الموافق للصادق صادق (أو) ما يعلم (كذبه بمخالفة ذلك) أي ما يعلم صدقه ضرورة كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين أو نظرا كالاخبار بان العالم قديم (وما يظن أحدهما) أي صدقه أو كذبه (كخبر العدل) لرجحان صدقه على كذبه (والمكذوب) لرجحان كذبه على صدقه (أو يتساويان) أي الاحتمالان (كالمجهول) أي كخبر مجهول الحال بان لم يعلم حاله في العدالة وعدمها ولم يشتهر أمره في الصدق والكذب فان الجهل بحاله يوجب تساوي الاحتمالين (وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه) والا لنصب على صدقه دليل (كخبر مدعي الرسالة) فانه اذا كان صادقا دل عليه بالمعجزة كما ذهب الى هذا بعض الظاهرية (باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار مستورين بنقيضين) من غير دليل يدل على صدق أحدهما للزوم كذبهما قطعا ويستلزم اجتماعهما الان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر (ولزوم الحكم بكفر كثير من المسلمين) فانهم يقولون كلمة الحق ولا يعلم صدقهم بقاطع وهو باطل بالاجماع والضرورة (بخلاف أهل ظهور العدالة) منهم فانهم لا يلزم الحكم بكفرهم اذا أتوا بكلمة الحق وقوله (لانها) أي العدالة (دليل على أن يراد بالعلم الاول) أي الذي في قوله وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه (الظن) غير واقع موقعه فيما يظهر بل الوجه الظاهر أن يقول بدله ثم هذا دليل على أن يراد بالعلم الاول الظن (والا) لو أريد به القطع (طل خبر الواحد) لانه يفيد الظن لا القطع الا من خارج (ولا يقوله) أي ببطلان العمل بخبر الواحد (ظاهري فلا يتم الزام كفر كل مسلم) كما ذكره ابن الحاجب لترجح صدق خبره من حيث هو مسلم على كذبه فلا يصدق عليه انه لم يعلم صدقه فيعلم كذبه فيلزم اللازم المذكور لفرض أنه علم صدقه أي ظن والعلم يستعمل بمعنى الظن كما بالعكس وانما يتم لزوم ارتفاع النقيضين ظنا وأما تمسكهم بالقياس على الحكم بكذب مدعي الرسالة بلا دليل عليها لجوابه (والحكم بكذب المدعي) الرسالة بلا معجزة (بدليله) أي التكذيب لان الرسالة عن الله على خلاف العادة وهي تقضي بكذب من ادعى ما يخالفها بلا دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير مقتض فالقياس فاسد ﴿تنبيه﴾ ثم الظاهر أن الحكم بكذب مدعي الرسالة بلا دليل على صدقه قطعي قال السبكي على الصحيح وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه هذا ومدعي النبوة أي الايحاء اليه فقط لا يقطع بكذبه قاله امام الحرمين وغير خاف أن المراد مدعيها قبل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (و) ينقسم الخبر (باعتبار آخر) أي السند (الى متواتر وآحاد فالمتواتر) لغة المتتابع على التراخي واصطلاحا (خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة) عنه بل بنفسه فخبر جنس شامل له ولخبر الواحد وجماعة تخرج بعض افراد خبر الواحد وهو خبر الفرد ويفيد العلم يخرج

السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه (قوله قيل ذموا أيضا) أي لا نسلم أن الباقين لم ينكروا فقد نقل عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي ونقل عن عمر أنه قال اياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وعنه أيضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره

ما كان من خبر الآحاد خبر جماعة غير مفيد للعلم ولا القرائن المنفصلة عما يفيده من اخبار جماعة بها سواء كانت عقلية كخبر جماعة بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وخبر جماعة موافق كخبر الله وخبر رسوله أو حسية كخبر جماعة عن عطشهم وجوعهم بشهادة آثار ذلك عليهم أو عادية كخبر جماعة عن موت والدهم مع شق الجيوب وضرب الخدود والتفجع عليه فان هذه لا تكون متواترة (بخلاف ما يلزم) من القرائن (نفسه) أي الخبر مثل الهيآت المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه (أو المخبر) أي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشر اللامر الذي أخبر به (أو المخبر عنه) أي الواقعة التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمرا قريب الوقوع أو بعيده فان حصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تقدح في التواتر (وعنه) أي هذا اللازم (يتفاوت عدده) أي المتواتر حتى ان المخبر عنه اذا كان قريب الوقوع يحصل باخبار عدد أقل من عدد بعيده (ومنعت السمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع وهم طائفة منسوبة الى سومنات بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طائفة لا يجوزون على الله بعثة الرسل (افادته العلم وهو) أي منعهم (مكابرة لانا نقطع بوجود نحو مكة والانبياء والخلفاء) بمجرد الاخبار عن ذلك كما نقطع بالمحسوسات عند الاحساس بها بلا تفرقة بينهما فيما يعود الى الجزم فكان هذا دليلا قطعيا على افادة هذا الخبر العلم (وتشكيكهم) أي السمنية في أنه لا يفيده (بأنه كأكل الكل طعاما) أي اجماعهم على أكل طعام واحد وهو ممتنع عادة (وان الجميع) مركب (من الآحاد) بل هو نفس الآحاد (وكل) منهم (لا يعلم خبره) أي لا يفيد العلم (فكذا الكل) والا انقلب الممكن ممتنعا وهو محال (وبلزوم تناقض المعلومين اذا أخبر جمعان كذلك) أي يفيد خبر كل منهما العلم بنفسه (بهما) أي بذينك المعلومين المتناقضين كما اذا أخبر أحد الجمعين بموت زيد في وقت كذا والجمع الآخر بحياته في ذلك الوقت وهو باطل (و) بلزوم (صدق اليهود في) نقلهم عن موسى عليه السلام (لا نبي بعدي) لانهم خلق كثير يفيد العلم خبرهم وهو باطل لمنافاته ثبوت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الثابتة بالادلة القاطعة (و) بلزوم (عدم الخلاف) فيه نفسه حيث قلتم يفيد العلم الضروري (وبانا نفرق بينه) أي بين العلم الذي يفيده المتواتر (وغيره من الضروريات ضرورة) حتى لو عرضنا على أنفسنا وجود جالينوس وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني أقرب من الاول بالضرورة ولو حصل العلم الضروري بالمتواتر لما فرقنا بينه وبين غيره من البديهيات والمحسوسات لان الضروريات لا تختلف في الجزم لان الاختلاف فيه لتطرق احتمال النقيض وهو غير ممكن فيها (تشكيك في ضرورة) فلا يستحق الجواب (وأبعدها) أي هذه التشكيكات (الاول) وهو كونه كاجتماع الجم الغفير على أكل طعام واحد فانه علم وقوع العلم بالمتواتر من العلم بوجود البلاد النائية والامم الماضية والوقوع دليل الامكان فدل على امكان اجتماع الجم الغفير على خبر واحد والفرق وجود الداعي عادة وعدمه عادة ثمة لان اختلاف الامزجة والشهوات مؤثر في اختلاف الداعي الى المأكول وغير مؤثر في اختلافه الى الاخبار اذ لا تعلق للمزاج فيه وانما تعلقه بوقوع المخبر عنه فلا بعد في وقوعه واطلاع الخلق الكثير عليه فيدعوهم الى نقله (وانما خيل) أي ظن هذا (في الاجماع عن دليل (ظني) كما سيأتي مع جوابه في باب الاجماع (واختلاف حال الجزء والكل ضروري) ألا يرى أن الواحد جزء من العشرة وليست العشرة جزأ من نفسها والمجموع طاقات الحبل من القوة ما ليس لطاقة أو طاقتين منها ولشهادة أربعة في الزنا ما ليس لما دونها الى غير ذلك فلا يلزم من ثبوت أمر لكل من الآحاد على انفراده ثبوته لجملتها ولا يلزم الانقلاب لان المتواتر قابل للكذب باعتبار ذاته غير قابل له باعتبار اجتماع النقلة الى حد يمنع العقل تواففهم على الكذب والممكن لذاته قد يصير ممتنعا (والثالث) أي لزوم تناقض معلومين بخبرين متواترين بهما (فرض ممتنع) عادة فلا

وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلابد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين (قوله الرابع) أي الدليل الرابع وهو الدليل العقلي أن المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم

يلتفت اليه (وأخبار اليهود آحاد الاصل) لان اليهود قتلوا فى زمان بختنصر لقتله اياهم ففات شرط التواتر فيه وهو استواء الطرفين والواسطة ولان القاطع دل على كذبهم فيما نقلوا والخبر انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع (وقد يخالف فى الضرورى مكابرة كالسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها خيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقد المعتقد العرض جوهرا والجوهر عرضا فالامر على ما اعتقده وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك فى أنه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية ولاشك أن هذا مكابرة منهم غير مسموعة ومن ثمة كان الحق أن لا طريق الى مناظرتهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال سفط فى الكلام اذا هذى وسفسط الرجل اذا تجاهل فسموا بهذا الاسم لهذيانهم أو تجاهلهم فانتفى التشكيك الخامس (والفرق) بين العلم الحاصل بالتواتر وبين غيره من الضروريات انما هو (فى السرعة للاختلاف فى الجلاء والخفاء) بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام (لا) للاختلاف (فى القطع) بواسطة احتمال النقيض والاول غير قادح فى الضرورة والثانى منتف فانتفى التشكيك السادس (ثم الجمهور) من الفقهاء والمتكلمين (على أن ذلك العلم ضرورى) لحصوله بلا نظر ولا كسب (والكعبى وأبو الحسين) قالا هو (نظرى وتوقف الآمدى قالوا) أى النظريون العلم الحاصل بالتواتر (يحتاج الى المقدمتين) ليركبا على وجه منتج هكذا (المخبر عنه محسوس فلا يشتبه) وانما ذكر هذا اشارة الى وجه اشتراط الاسناد الى الحس لان العقلى قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة (ولا داعى لهم) أى الجماعة المخبرين (الى الكذب) لجلب منفعة أو دفع مضرة (وكل ما هو كذلك) أى محسوس غير مشتبه ولا داعى لمخبريه الى الكذب (صدق) فهذا الخبر صدق ولو كان ضروريا لما احتاج اليهما (قلنا احتياجه) أى العلم بخبر المتواتر (الى سبق العلم بذلك) أى المقدمتين وترتيبهما على وجه منتج (ممنوع فانا نعلم علمنا بوجود بغداد من غير خطور شئ من ذلك) بالبال حتى ان ذلك يعلمه من ليس يعلم ترتيب المقدمتين على وجه صحيح من الصبيان وغيرهم (فكان) العلم الحاصل بالخبر المتواتر (مخلوقا عنده) أى الخبر المتواتر لسامعه (بالعادة وامكان صورة الترتيب) للمقدمتين فيه (لا يوجب النظرية) للعلم الحاصل منه (لامكانه) أى ترتيبهما (فى أجلى البديهيات كالكل أعظم من جزئه) بان يقال الكل فيه جزء آخر غير جزئه المفضل عليه وكل ما هو كذلك فهو أعظم (ومرجع الغزالى) حيث قال فى المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد من حصول مقدمتين احداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه (الى أنه) أى المتواتر (من قبيل القضايا التى قياساتها معها) كالعشرة نصف العشرين (وظهر) من قولنا نعلم علمنا بوجود بغداد الى آخره (عدمه) أى عدم قوله أى بطلان قوله (قالوا) أى المنكرون لضروريته (لو كان ضروريا علم ضروريته بالضرورة) لان حصول العلم للانسان ولا يشعر بالعلم ولا بكيفية حصوله محال وحينئذ (فلم يختلف فيه) لكن اختلف فيه فليس ضروريا (قلنا) أولا معارض بانه (لو كان نظريا علم نظريته بالضرورة) لما ذكرتم (والحل لا يلزم من حصول العلم الضرورى الشعور بصفته) التى هى الضرورة لامكان كون الشئ معلوما ولا تكون صفته معلومة قال المصنف (ولا يخفى أنهم) أى المنكرين

بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه قال (احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وأن تقولوا ولا تقف ولا رطب وان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن فى طريقه الثانى قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب

للضرورة (لم يلزموا) أهل الضرورة (من الشعور به) أى العلم (الشعور بصفته) أى العلم (بل ألزموا كون العلم بها) أى بصفته (ضروريا ولا يلزم من كونه) أى العلم به (ضروريا الشعور به) أى بكونه ضروريا (بل الضرورة لا تستلزم الحصول بوجه اذ يتوقف) الشعور بكونه ضروريا (على توجه النفس وتطبيق مفهوم الضرورى المشهور) وهو كونه لا يتوقف على نظر وكسب (وليس المتوقف على ذلك) أى توجه النفس وتطبيق مفهوم الضرورى (نظريا بل الجواب منع انتفاء التالى) وهو علم ضروريته بالضرورة (وقدم مثله) آنفا حيث قال قلنا احتياجه الى سبق العلم بذلك ممنوع (والحق أن الضرورة لا توجب عدم الاختلاف) كما سلف قريبا (فقد ينشأ) الاختلاف (لا من جهة المفهوم بل من الغلط بظن كل متوقف) على غيره نظريا وليس كذلك (وقد انتظم الجواب) القائل احتياجه الى سبق العلم ممنوع الخ (دليل المختار) وهو أنه ضرورى (وشروط المتواتر) الصحيحة فى المخبرين ثلاثة (تعدد النقلة بحيث يمنع التواطؤ عادة) على الكذب فهذا أحدها (والاستناد) فى اخبارهم (الى الحس) أى احدى الحواس الخمس لا الى العقل وتقدم وجهه وهذا ثانيها (ولا يشترط) الاستناد الى الحس (فى كل واحد) منهم كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب حيث قال فى اشتراط القاضى والآمدى وغيرهما أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين فيه غير محتاج اليه لانه ان أريد الجميع فباطل قال القاضى عضد الدين وغيره لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلدا فيه أو ظانا أو مجازفا قال السبكى وعندى هنا وقفة فقد يقال العلم لا يحصل الا اذا علم الكل (واستواء الطرفين والوسط فى ذلك) أى التعدد والاستناد لان أهل كل طبقة لهم حكم أنفسهم فيشترط كل منهما فيهم (والعلم بها) أى بهذه الشروط أولا (شرط العلم به) أى بكون الخبر المتواتر مفيد العلم (عند من جعله) أى علم المتواتر (نظريا) لانه الطريق اليه (وعندنا) العلم بالشروط (بعده) أى العلم بالتواتر بخلق الله اياه عند سماعه (عادة) فان خلق الله تعالى له علما منه علم وجود الشرائط والا فلا فهى شروط له لا يتحقق هو فى نفسه الا بعدها لا شرط العلم به وكيف لا (وقد) يحصل له العلم منه وحاله انه (لا يلتفت اليها) أى الشروط بل هو ذاهل عن ملاحظتها وأيضا لو كان سبق العلم بالشروط ضابطا لحصول العلم لما اختلف حصوله عند وجودها واللازم باطل لانه قد يختلف اذ يجوز أن يكون سبق العلم يوجب حصوله لقوم بواقعة لا لغيرهم فيها ولا لهم فى غيرها (ولا يتعين عدد) مخصوص يتوقف حصول التواتر عليه (وقيل) يتعين فقيل (أقلهم خمسة) لان الاربعة بينة شرعية فى الزنا تجب تزكيتهم لافادة خبرهم الظن بالاجماع فكيف يفيد اليقين ثم بالاولى مادونها والاصطخرى عشرة لان مادونها جمع الآحاد فاختص باخبارها والعشرين فما زاد جمع الكثرة (واثنا عشر) كعدد نقباء بنى اسرائيل المبعوثين طليعة لهم الى الجبابرة والكنعانيين بالشام فان كونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وعشرون) لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فتوقف بعث عشرين لمائتين على اخبارهم بصبرهم وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وأربعون) لقوله تعالى يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين رجلا كملهم عمر رضى الله عنه بدعوة النبى صلى الله عليه وسلم فاخبار الله عنهم أنهم كافو النبى صلى الله عليه وسلم يستدعى اخبارهم عن أنفسهم بذلك ليطمئن قلبه وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وسبعون) لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا أى للاعتذار الى الله من عبادة العجل وسماعهم كلامه من أمر ونهى ليخبروا قومهم بما يسمعونه وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك وثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل غزوة بدر وهى البطشة الكبرى التى أعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعمر لعل الله اطلع على أهل

وبرهنة بالسنة وبرهنة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا * الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير قلنا معارض بمثلهما فيجب التوفيق * الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية * الخامس انه يؤدى الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا قلنا الآية فى الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتى رحمة * السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة فى الشرف والصلوات فى القصر وجمع بين الماء والتراب فى التطهير وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك ينافى القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى) أقول احتج

بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم متفق عليه وهذا لاقتضائه زيادة احترامهم يستدعى التنقيب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون باخبارهم فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك وعدد أهل بيعة الرضوان وفى عددهم روايات ثلاث فى الصحيحين ألف وثلثمائة ألف وأربعمائة ألف وخمسمائة وقال البيهقى رواية ألف وأربعمائة أصح وابن حبان والصحيح ألف وخمسمائة فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وما لا يحصى وما لا يحصرهم بلد) ليمتنع التواطؤ والكل ليس بصحيح بل كما قال (والحق عدمه) أى الحصر بعدد مخصوص (لقطعنا بقطعنا بمضمونه) أى الخبر المتواتر (بلا علم متقدم بعدد) مخصوص (على النظرية) أى الطائفة القائلين بأنه يفيد علما نظريا (ولا) علم (متأخر) بعدد مخصوص (على الضرورية) أى القائلين بأنه يفيد علما ضروريا (والعلم باختلافه) أى العدد (بحصول العلم مع عدد) خاص (فى مادة وعدمه) أى عدم حصوله (فى) مادة (أخرى مع مثله) أى العدد الخاص المذكور (فبطل) بهذا أيضا (قول أبى الحسين والقاضى كل خبر عدد أفاد علما) بشئ لشخص (فمثله) أى خبر ذلك العدد (يفيده) أى علما بشئ (فى غيره) أى ذلك الشخص ثم قال تعليلا لاختلاف العدد فى افادته العلم الذى هو مضمون دليل ابطال كون عدد ما اذا أفاد العلم أفاده فى كل مادة (للاختلاف فى لوازم مضمون الخبر من قربه وبعده ومن ممارسة المخبرين للمضمون والعلم بأماناتهم وضبطهم وحسن ادراك المستمعين) فان هذه داخلة فى المفيد بنفسه فاختلاف حصول العلم بالاعداد المذكورة واقع بهذه الاسباب ليس غير وتفاوتها فى ايجاب العلم بها انما لا يمكن ضبطه بسيطة فكيف اذا تركب بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع ثم أمر قول القاضى وأبى الحسين على ما ذكرنا (الا أن يراد) به (مع التساوى) للخبرين فى ذاتيهما ومخبريهما ومخبريهما من كل وجه (فصحيح) حينئذ قولهما لكن التساوى من كل الوجوه (بعيد) جدا لتفاوتهما عادة (١) ثم تلخص من هذه الجملة أنه لا سبيل الى اناطة حصول العلم بعدد مخصوص فى كل فرد من افراد الاخبار المتواترة لكل سامع به وكيف والاعتقاد يتزايد بتدريج خفى كما يحصل كمال العقل كذلك للانسان والقوة البشرية قاصرة عن ضبطه بل الضابط للخبر المتواتر حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر وان جميع شرائطه موجودة وان لم يفده ظهر عدم تواتره لفقد شرط من شروطه (وأما شرط العدالة والاسلام كيلا يلزم تواتر) خبر (النصارى بقتل المسيح) وهو باطل لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه واجماع المسلمين (فساقط كشروط اليهود أهل الذلة) والمسكنة أن يكونوا فى المخبرين (لخوفهم) أى اليهود (المواطأة) على الكذب من المخبرين اذا لم يكن فيهم هؤلاء بل كان الكل من الاكابر والعظماء لعدم خوفهم من المؤاخذة على الكذب لعزتهم وجاههم بخلاف ما لو كان هؤلاء فيهم فان خوفهم من المؤاخذة على الكذب لهوانهم يمنعهم منه أما سقوط الاول فلانه انما يلزم لو تحقق الشرط المتفق عليه وهو ممنوع لانه لم يوجد استواء الطرفين والواسطة فى العدد المانع من تواطئهم على الكذب فانه كما قال (وخبرهم آحاد الاصل) فانهم كانوا فى ابتداء أمرهم قليلين جدا بحيث لا يمتنع تواطؤهم على الكذب أو لان المسيح شبه لهم فقتلوا بناء على اعتقادهم انه هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم وأما سقوط الثانى فلحصول العلم باخبار العظماء عن محسوس كغيرهم بل قد يكون العلم من خبرهم أسرع لترفعهم عن رذيلة الكذب لشرفهم وحفظ جاههم بخلاف أهل الذلة والمسكنة فانهم قد يقدمون على الكذب لقلة مبالاتهم به لدناءة نفوسهم وخستهم وعدم خوفهم من سقوط جاههم والله سبحانه أعلم (تتميم) وأما شروط المتواتر فى المستمعين فثلاثة * أحدها كون المستمع أهلا لقبول العلم بالمتواتر * ثانيها عدم علمه بمدلول الخبر قبل سماعه والا كان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع * ثالثها أن لا يكون معتقدا بخلاف مدلوله إما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده مانع من قبول

غيره

المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الاول الكتاب وهو آيات منها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدى الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية ومنها قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ والقياس ظنى فلا يغنى شيأ وأجاب المصنف بأن

(١) فى متن شرح التيسير هنا زيادة وفى الوقوع شرحها بقوله وفى الوقوع معطوف على قوله فى لوازم يعنى أن الاختلاف الخ كتبه مصححه

غيره والاصغاء اليه وهذا ذكره البيضاوى من غير حكاية خلاف ولا تعقب ونقله فى المحصول عن الشريف
المرتضى ثم قال وانما اعتبره لانه يرى أن الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه وان المانع من
افادته العلم عند الخصم اعتقاد خلافه وهذا تعقيبه بأنه انما ذهب اليه لهذه الدسيسة لا غير فاذا هو
ساقط الاعتبار عند من سلم منها (و ينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم بموضوع فى أخبار الآحاد) كالامكنة
النائية والامم الخالية (وغير موضوع فى شئ منها) أى اخبار الآحاد (بل يعلم) ذلك الذى هو غير موضوع
فى شئ منها السامع (عندها) أى أخبار الآحاد (بالعادة كاخبار على) رضى الله عنه فى الحروب (وعبد
الله بن جعفر) فى العطاء (يحصل عندها) أى اخبارهما السامع عادة (علم الشجاعة والسخاء ولا شئ
منها) أى أخبارهما (يدل على السجية ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطاء آلاف) لان الجود ملكة
نفسانية هى مبدأ الافادة ما ينبغى لمن ينبغى لا لعوض (ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين)
لان الشجاعة ملكة نفسانيـة تقتضى اعتدال القوة الغضبية (ولا) يدل على السجية (التزاما الا بالمعنى
الاعم) للالتزام (لجواز تعقل قاتل ألفا بلا خطور معنى الشجاعة فما قيـل) أى فقول ابن الحاجب
اذا اختلف المتواتر فى الوقائع (المعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام تساهل) كما هو واضح مما حققناه
(وأما الآحاد فخبر لا يفيد بنفسه العلم) سواء لم يفده أصلا أو أفاده بالقرائن الزائدة فلا واسطة بين الخبر
المتواتر وخبر الواحد غير أن هذا التعريف لا يتم على قول أحمد خبر الواحد يفيد العلم بنفسه مطردا
وعلى قول بعضهم يفيده بنفسه غير مطرد كما سيأتى (وقيل ما) أى خبر (يفيد الظن واعترض بما) أى
بخبر (لم يفده) أى الظن فيبطل عكسه به لصدق المحدود وهو كونه خبر واحد دون الحد (ودفع بأنه)
أى الخبر الذى لم يفد الظن (لا يراد) للمعرف أى غير داخل فى المحدود (اذ لا يثبت به) أى بالخبر (حكم)
والمقصود تعريف الخبر الذى يعتد به فى الاحكام ولا يكون متواترا وعلى هـذا تثبت الواسطة (وليس)
بشئ (اذ يثبت بالضعيف) أى بالحديث الذى ضعفه (بغير وضع) أى كذب (الفضائل وهو الندب)
وهو حكم شرعى (ومنه) أى خبر الآحاد (قسم يسمى المستفيض) وهو عند بعضهم (ما رواه ثلاثة
فصاعدا أو ما زاد عليها) أى الثلاثة وهو المذكور لابن الحاجب ولا بد من قيد ما لم ينته الى التواتر وكأنه
حذف للعلم به فان الكلام فى غير المتواتر وقال أبو اسحق الشيرازى أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان
وقال السبكى والمختار عندنا ان المستفيض ما يعده الناس شائعا وقد صدر عن أصل ليخرج ما شاع لا عن
أصل وربما حصلت الاستفاضة باثنين وجعله الاستاذ الاسفراينى وابن فورك واسطة بين المتواتر
والآحاد وزعما أنه يقتضى العلم نظرا والمتواتر يقتضيه ضرورة ومثل الاسفراينى بما يتفق عليه أئمة
الحديث ورده امام الحرمين بأن العرف لا يقتضى القطع بالصدق فيه وانما قصاراه ظن غالب (والحنفية)
قالوا (الخبر متواتر وآحاد ومشهور وهو) أى المشهور (ما كان آحاد الاصل متواترا فى القرن الثانى
والثالث فبينه) أى المشهور (وبين المستفيض) بأحد التفسيرين الاولين (عموم من وجه) لصدقهما
فيما رواه فى الاصل ثلاثة أو ما زاد عليها ولم ينته الى التواتر ثم تواتر فى القرن الثانى أو الثالث وانفراد
المستفيض عن المشهور فيما رواه فى الاصل ثلاثة أو ما زاد عليها ولم ينتـه الى التواتر فى القرن الثانى
والثالث وانفراد المشهور عن المستفيض فيما رواه واحد أو اثنان فى الاصل ثم تواتر فى القرن الثانى أو
الثالث (وهو) أى المشهور (قسم من المتواتر عند الجصاص) فى جماعة من الحنفية (وعامتهم) أى
الحنفية على ان المشهور (قسيم) للمتواتر (فالآحاد ما ليس أحدهما) أى المتواتر والمشهور اتفاقا
(والمتواتر عنده) أى الجصاص (ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو) ما أفاد العلم بمضمون الخبر (نظرا
وهو) أى مفيد العلم بمضمون الخبر نظرا (المشهور وعلى هذا) أى ان المشهور يفيد العلم نظرا (قيل)
الجصاص (يكفر) جاحده (بجحده) وعامتهم لا يكفرونه فتظهر ثمرة الاختلاف فى الاكفار وعدمه

الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع فى الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره فى حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للآية الاولى ولا للآية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدى الله ورسوله والجواب عن الرابعة انه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو غير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره

والقائل صدر الاسلام (والحق الاتفاق على عدمه) أى الاكفار كما نص عليه شمس الائمة السرخسى (لآحادية أصله فلم يكن) بجحده (تكذيبا له عليه السلام بل ضلالة لتخطئة المجتهدين) فى القبول واتهامهم بعدم التمل فى كونه عن النبى صلى الله عليه وسلم غاية التأمل (ولان الافادة) للعلم (اذا كانت نظرية توقفت عليه) أى النظر (وقد يعجز) السامع للمشهور (عنه) أى النظر (أو يذهل عنه وحاصل ذلك النظر) الذى هو وصف العلم المفاد بالمشهور على قول الجصاص (الاجماع المتأخر) على (انه) أى المشهور (صح عنه عليه السلام فيلزم القطع به) أى بالمشهور (قلنا اللازم) من اجماعهم (القطع بصحة الرواية) له (بمعنى اجتماع شرائط القبول لا القطع بأنه) أى المشهور (قاله) النبى صلى الله عليه وسلم (ولو كان) الاجماع المتأخر (على العمل به) أى بالمشهور (فكذلك) أى لا يكفر (لما ذكرنا من معنى الخفاء) فيه وهو العجز أو الذهول بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدى الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم لانه كالمسموع منه وتكذيبه كفر وعلى هذا فلا تظهر ثمرة الخلاف فى الاحكام (ثم يوجب) المشهور عند عامة الحنفية (ظنا فوق) ظن خبر (الآحاد قريبا من اليقين) وهو ما سماه القوم علم طمأنينة اذ هى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل (لمقولية الظن) على أفراده (بالتشكيك) فبعضها أقوى من بعض فى معناه (فوجب تقييد مطلق الكتاب به) أى بالمشهور (كتقييد) مطلق (آية جلد الزانى) الشامل للمحصن وغير المحصن (بكونه غير محصن برجم ماعز) من غير جلد الثابت جملة هذا فى الصحيحين وغيرهما (وقوله) صلى الله عليه وسلم والثيب بالثيب جلد مائة (ورجم بالحجارة) رواه مسلم وغيره بل تقييده به من قبيل التقييد بما هو متواتر المعنى (و) تقييد مطلق (صوم كفارة اليمين) الشامل للمتتابع وغيره (بالتتابع بقراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام متتابعات كما تقدم (لشهرتها) أى قراءة ابن مسعود (فى الصدر الاول وهو) أى الشهرة فى الصدر الاول (الشرط) فى وجوب تقييد مطلق الكتاب به (و) تقييد (آية غسل الرجل) فى الوضوء (بعدم التخفف) أى لبس الخف عليها (بحديث المسح) على الخف المخرج فى الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها (ان لم يكن) حديثه (متواترا) وعليه ما فى الاختيار وغيره قال أبو حنيفة من أنكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر فانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه المتواتر وما فى النهاية وقال أبو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وما فى المبسوط جواز المسح بالآثار مشهورة قريب من التواتر والا فقد نص ابن عبد البر على انه متواتر والظاهر أن عليه ما فى شرح الطحاوى قال الكرخى أخشى الكفر على من لا يرى المسح على الخفين والله تعالى أعلم

(فصل فى شرائط الراوى منها كونه بالغا حين الاداء) وان كان غير بالغ وقت التحمل (لاتفاقهم) أى الصحابة وغيرهم (على) قبول رواية (ابن عباس وابن الزبير والنعمن بن بشير وأنس بلا استفسار) عن الوقت الذى تحملوا فيه ما يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصا عبد الله بن الزبير والنعمن بن بشير فان النبى صلى الله عليه وسلم توفى وسن كل منهما دون العشر فقد اتفق أهل السير والاخبار ومن صنف فى الصحابة أن ابن الزبير أول مولود فى الاسلام بالمدينة من قريش وانه ولد فى السنة الثامنة ومما حفظه فى الصغر ما أخرجه البخارى وغيره عنه أنه قال لما كان يوم الخندق كنت أنا وعمر بن أبى سلمة فى الاطم الذى فيه نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يرفعنى وأرفعه فاذا رفعنى رأيت أبى حين يمر الى بنى قريظة وكان يقاتل مع النبى صلى الله عليه وسلم فقال النبى صلى الله عليه وسلم

المصنف ودلالته ظاهرة (قوله الثالث) أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه فى أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد (قوله الرابع) أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة (قوله الخامس) أى الدليل الخامس المعقول وهو أن القياس

من يأتي بني قريظة فذهب الزبير فلما رجع قلت له يا أبت لقد رأيتك وأنت تمر الى بني قريظة فقال أما والله ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليجمع لي أبويه يتفدانى بهما فداك أبي وأمي والخندق إما في السنة الرابعة أو الخامسة فأكثر ما يكون عمره اذذاك أربع سنين وبعض أشهر فقد ضبط هذه القصة وهو صغير جدا والنعمن من أقران ابن الزبير وهو أول مولود في الانصار بعد الهجرة قال الواقدي ولد على رأس أربعة عشر شهرا من الهجرة ومما صرح بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ما في الصحيحين عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحلال بين الحديث وابن عباس وان جاء عنه في صحيح البخاري ما يدل على انه أدرك في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فقد تحمل صغيرا وأدى كبيرا فقد قيل له أشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته من الصغر وساق الحديث رواه البخاري أيضا الى غير ذلك وأما أنس فكان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وعرضته أمه على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة وقد روى له عن النبي صلى الله عليه وسلم ألفا حديث ومائتا حديث وستة وثمانون حديثا ولم ينقل الفحص في شيء منها عن الوقت الذي تلقى فيه ذلك عنه ولو كان التلقي في غير حالة البلوغ غير معتبر لم يغفل الفحص عن وقته ولو في بعضها ولو فحص عنه لنقل ظاهرا ولم ينقل ثم قد كان فيما قبله كفاية (فبطل المنع) أي منع قبوله لكون الصغر مظنة عدم الضبط والتحرير ويستمر المحفوظ اذ ذاك على ما هو عليه (وأما إسماعهم الصبيان) للحديث كما جرت به عادة السلف والخلف (فغير مستلزم) قبول روايته بعد البلوغ البتة لجواز أن يكون ذلك للتبرك بدليل احضارهم من لا يضبط لكن هذا الذام يتفقوا على رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ وقد ادعى بعضهم اتفاقهم على رواية ما تحملوه في الصبا (وقبل المراهق شذوذ مع تحكيم الرأي) فاذا وقع في ظن السامع صدقه قبل روايته كما في المعاملات والديانات (قلنا المعتمد الصحابة ولم يرجعوا) أي الصحابة (اليه) أي المراهق (واعتماد أهل قباء على أنس أو ابن عمر لسن البلوغ) وهو جواب شمس الائمة السرخسي عن حجة القائلين بأن رواية الصبي في باب الدين مقبولة وان لم يكن مقبول الشهادة بحديث أهل قباء حيث قالوا فان عبد الله بن عمر أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولكنا نقول ان الذي أتاهم أنس بن مالك وقد روي أنه عبد الله بن عمر فانا نحمل على انهما جاءا أحدهما بعد الآخر وأخبرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو أنس بن مالك وكان ابن عمر بالغا يومئذ وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صغيرا فان ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغا اه وقد مشت هذه الجملة على جماعة من المتأخرين وتعقب الشيخ قوام الدين الاتقاني فيها أمورا أحدها أن المخبر لم يكن ابن عمر بل كان رجلا غيره وانما كان ابن عمر راوي اخباره كما في صحيح البخاري وغيره ثانيها ان ابن عمر انما عرض يوم أحد وهو ابن أربع عشرة فلم يجزه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فأجازه كما ذكره البخاري في صحيحه ثالثها أن تحويل القبلة كان بعد الهجرة بستة عشر شهرا أو سبعة عشر وأنسا كان ابن عشر سنين كما سلف فكيف يكون بالغا ولم يكمل اثنتي عشرة سنة وأحد كانت في شوال سنة ثلاث فكان عمره ثلاث عشرة سنة وابن عمر كان يومئذ ابن أربع عشرة سنة فهو أكبر من أنس بسنة لا بالعكس (والمحدثون عباد بن نهيك بن إساف وهو شيخ) أي والذي ذكره المحدثون أن الذي أتاهم عباد بن نهيك بن إساف الشاعر ذكره ابن عبد البر ونقله الاتقاني في رجال العمدة

يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى ولا تنازعوا وأجاب في المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم في الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا وأجاب المصنف بأن الآية انما وردت في الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم فأما التنازع في الاحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتي رحمة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل (قوله السادس) أي الدليل السادس وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لان مدار القياس على ابداء

عن ابن سيد الناس وكان شيخا كبيرا فوضع عنه صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذى صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم أتى قومه بنى حارثة وهم ركوع فى صلاة العصر فأخبرهم بتحويل القبلة فاستدار والى الكعبة حكاه المصنف وقيل عباد بن بشر بن قيظى الاشهلى ذكره الفاكهى فى أخبار مكة قال شيخنا الحافظ العسقلانى وهذا أرجح رواه ابن أبى خيثمة وغيره اه وليس هو برفيق أسيد بن حضير فى المصباحين كما نبه عليه العلامة البلقينى وقيل عباد بن وهب قال شيخنا الحافظ برهان الدين الحلبى ولا أعلم أحدا فى الصحابة بهذه النسبة الا أن يكون أحد منهم نسب الى خلاف الظاهر اه والذى فى صحيح البخارى من رواية البراء بن عازب أن الرجل المبهم صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم العصر فمر على أهل المسجد وهم راكعون وفى رواية له ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الانصار فى صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس الحديث وفى الترمذى فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع فى صلاة العصر وأما ما فى الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس بقباء فى صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث فقال شيخنا الحافظ فى مقدمة شرح البخارى لم يسم هذا ومن فسر بالذى قبله فقد أخطأ لان الصلاة فى حديث البراء كانت صلاة العصر وهذه الصبح وذاك مسجد بنى حارثة وذا مسجد قباء ثم قال فى الشرح مشيرا الى حديث ابن عمر وهذا فيه مغايرة لحديث البراء فان فيه أنهم كانوا فى صلاة العصر والجواب أن لا منافاة بين الخبرين لان الخبر وصل وقت العصر الى من هو داخل المدينة وهم بنو حارثة وذلك فى حديث البراء والآتى اليهم بذلك عباد بن بشر أو ابن نهيك كما تقدم ووصل الخبر وقت الصبح الى من هو خارج المدينة وهم بنو عمرو بن عوف أهل قباء وذلك فى حديث ابن عمر ولم يسم الآتى بذلك اليهم وان كان ابن طاهر وغيره نقلوا أنه عباد بن بشر ففيه نظر لان ذلك انما ورد فى حق بنى حارثة فى صلاة العصر فان كان ما نقلوا محفوظا فيحتمل ان يكون عباد أتى بنى حارثة أولا فى وقت العصر ثم توجه الى أهل قباء فاعلمهم بذلك فى الصبح ومما يدل على تعددهما أن مسلما روى من حديث أنس أن رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع فى صلاة الفجر فهذا موافق لرواية ابن عمر فى تعيين الصلاة وبنو سلمة غير بنى حارثة اه وحكى النووى فى شرح المهذب عن الجمهور قبول اخبار الصبى المميز فيما طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية الاخبار ونحوه وسبقه الى ذلك المتولى (والمعتوه كالصبى) فى حكمه لاجتماعهما فى نقصان العقل بل ربما كان نقصانه بالعته فوق نقصانه بالصبا اذ قد يكون الصبى أعقل من البالغ والمعتوه لا (ثم قيل سن التحمل خمس) حكاه القاضى عياض عن أهل الصنعة وقال ابن الصلاح هو الذى استقر عليه عمل أهل الحديث المتأخرين (لعقلية محمود المجة ابن خمس فى البخارى) أى لما روى هو والنسائى عن محمود بن الربيع قال عقلت من النبى صلى الله عليه وسلم مجة مجها فى وجهى وأنا ابن خمس سنين (أو) ابن (أربع) فقد قال ابن عبد البر حفظ ذلك عنه وهو ابن أربع سنين أو خمس سنين والمجة الواحدة من المج وهو ارسال الماء من الفم مع النفخ وقيل لا يكون مجا حتى يتباعد به (وقيل) أقل سن التحمل (أربع فذلك) أى كون محمود المذكور كان سنه أربعا (ولتسميع ابن اللبان) وهو مصدر مضاف الى المفعول أى تسميع أبى بكر بن المقرى القاضى أبى محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن ابن اللبان الاصفهانى وهو ابن أربع سنين قال شيخ شيوخنا الحافظ زين الدين العراقى فروينا عن الخطيب قال سمعته يقول حفظت القرآن ولى خمس سنين وأحضرت عند أبى بكر بن المقرى ولى أربع سنين فأرادوا أن يسمعوا لى فيما حضرت قراءته فقال بعضهم انه يصغر عن السماع فقال لى ابن المقرى اقرأ سورة الكافرون فقرأتها فقال اقرأ سورة التكوير فقرأتها فقال لى غيره اقرأ سورة والمرسلات

فقرأتها

المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفان كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة فى الشرف ففضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرهما وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان فى الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات فى القصر فرخص فى قصر الرباعية دون غيرها وأما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع أن الماء ينظف والتراب يشوه وأما بيان الاحكام التى لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى أوجب التعفف أى غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التى يميل

فقرأتها ولم أغلط فيها فقال ابن المقرى صمعواله والعهدة على وقال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم بن
سعيد الجوهرى قال رأيت صبيا ابن أربع سنين وقد حمل الى المأمون قد قرأ القرآن ونظر فى الرأى غير
أنه اذا جاع يبكى ورواه الخطيب بسنده الا أن فيه أحمد بن كامل القاضى وكان يعتمد على حفظه فيهم
وقال الدارقطنى كان متساهلا قلت ولما تقدم عن ابن الزبير وقال السلفى أكثرهم على أن العربى يصح
سماعه اذا بلغ أربع سنين واحتجوا بحديث محمود بن الربيع وأن العجمى يصح سماعه اذا بلغ
ست سنين (وصحح عدم التقدير بل) المناط فى الصحة (الفهم والجواب) فمتى كان يفهم الخطاب ويرد
الجواب كان سماعه صحيحا وان كان ابن أقل من خمس وان لم يكن كذلك لم يصح وان زاد عليها وماذاك
الا (للاختلاف) أى اختلاف الصبيان بل أفراد الانسان فى فهم الخطاب ورد الجواب فلا يتقيد فى حق
الكافة بسن مخصوص (وحفظ المجة وادراك ابن اللبان لايطرد) كل منهما فلا يلزم من حفظ محمود
المجة حفظ ماسواها مما يسمعه من الحديث ولا أن كل أحد يميز تمييز محمود فى سنه ولا أن لايعقل مثل ذلك
وسنه أقل من سنه ولا من ادراك ابن اللبان فى أربع ادراك غيره من الناس فى أربع وكذا الكلام
فى الاسترواح بما تقدم عن ابن الزبير والصبى الذى رآه ابراهيم الجوهرى ليلزم أن كل من كان ابن أربع
صح تحمله (وهذا) أى كون الصحيح عدم التقدير بسن خاص (يوقف الحكم بقبول من علم سماعه
صبيا على معرفة حاله فى صباه) فيعطى لما يعلم من حاله حكمه من الصحة وعدم الصحة (أما مع عدمها)
أى معرفة حاله (فيجب (١) اعتبار التمييز بسبع) من السنين أخذا من قوله صلى الله عليه وسلم مروا
الصبى بالصلاة اذا بلغ سبع سنين صححه غير واحد منهم البيهقى على شرط مسلم وقيل أحسن ماقيل فى
سن التمييز ان يصير الصغير بحيث يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجى وحده (وأفرط معتبر خمسة
عشر) حتى قال عنه أحمد بئس القول وهو يحكى عن ابن معين وهو عجب من هذا العالم المكين وقيل
متى فرق بين البقرة والحمار وهو منقول عن موسى بن هرون الحمال (والاسلام كذلك) أى ومنها كون
الراوى مسلما حين الاداء (للقبول) رواية (جبير فى قراءته) أى انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ (فى
المغرب بالطور فى الصحيحين) مع أن سماعه اياها منه صلى الله عليه وسلم انما كان قبل ان يسلم لما جاء فى
فداء أسارى بدر (ولعدم الاستفسار) عن مرويه هل تحمله فى حالة الكفر أو الاسلام ولو كان تحمله
حالة الاسلام شرطا لاستفسر ولو استفسر لنقل ولم ينقل (بخلافه) أى أدائه (فى الكفر) فانه لايقبل
لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق) الآية (وهو) أى الفاسق (الكافر بعرفهم) أى السلف (وهو) أى
الكافر (منه) أى ممن صدق عليه الفاسق لانه اسم للخارج عن طاعة الله والكافر خارج عن طاعة
الله (وللتهمة) أى تهمة العداوة الدينية لان الكلام فيما يثبت به الاحكام والكافر عدونا فى الدين فربما
تحمله العداوة الدينية على السعى فى هدم الدين بادخال ماليس منه فيه تنفيرا للعقلاء عنه (والمبتدع بما هو
كفر) كغلاة الروافض والخوارج (مثله) أى الكافر الاصلى (عند المكفر) وهو الاكثرون
على ماقال الآمدى واختاره ابن الحاجب بجامع الفسق والكفر (والوجه خلافه) أى خلاف
هذا القول وهو ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا كما اختاره الامام الرازى والبيضاوى
وغيرهما (لانه) أى ابتداعه بما هو مكفر له (بتأويل الشرع) فكيف يكون كالمنكر لدين
الاسلام ثم اعتقاده حرمة الكذب يمنعه من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه فوجد المقتضى
للقبول والاصل عدم المعارض وقال شيخنا الحافظ العسقلانى والتحقيق أنه لايرد كل مكفر ببدعة
لان كل طائفة تدعى أن مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفها فلو أخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم
تكفير جميع الطوائف فالمعتمد ان الذى ترد روايته من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين
بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم الى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه

اليها الطبع ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطئ للحرة يصير محصنا دون واطئ الامة وأيضا فلانه تعالى أوجب القطع فى سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله فى المحصول وشرط فى شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى فى الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا وأجاب المصنف بأنا انما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا

(١) قوله اعتبار التمييز بسبع هكذا فى النسخ وعبارة شرح التيسير مع المتن فيجب اعتبار السن الغالب فى التمييز أى الذى يحصل فيه التمييز غالبا (سبع) عطف بيان للغالب اهـ كتبه مصححه

وتقواه فلا مانع من قبوله (وغيره) أى المبتدع بما هو كفر (كالبدع الجلية كفسق الخوارج) وهم سبع فرق ضالة لهم ضلالات فاضحة وأباطيل واضحة على اختلاف بينهم فى أصنافها يعرف فى كتب الكلام (وفيها) أى البدع الجلية مذهبان (الرد) للشهادة والرواية لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق) وهو فاسق (والاكثر القبول) لما اشتهر بين الاصوليين والفقهاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال (أمرت أن أحكم بالظاهر) والله يتولى السرائر فان قول صاحب هذه البدعة ظاهر الصدق اذا ظن صدقه الا أن هذا الحديث قال شيخنا الحافظ لا وجود له فى كتب الحديث المشهورة ولا الاجزاء المشهورة وقد سئل المزى عنه فلم يعرفه والذهبى قال لا أصل له وقال ابن كثير يؤخذ معناه من حديث أم سلمة فى الصحيحين انما أنا بشر وانكم تختصمون الى فلعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذ منه شيأ فانما أقطع له قطعة من النار ونقل عن مغلطاى أنه رأى له فى كتاب يسمى ادارة الاحكام لاسمعيل بن على الخيزونى فى قصة الحضرمى والكندى الذين اختصما فى الارض قال فقال أحدهما قضيت لى بحقى فقال النبى صلى الله عليه وسلم انما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال شيخنا ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدرى هل ساق له اسمعيل المذكور اسنادا أولا (ولا يعارض) هذا المروى (الآية لتأولها بالكافر أو) بان المراد به من هو مرتكب فسقا (بلا تأويل أنه) أى الفسق (من الدين) وهذا مرتكب فسقا بتأويل أنه من الدين (بخلاف استدلالهم) أى الاكثرين (أجمعوا على قبول قتلة عثمان وهى) أى بدعة قتلته (جلية) لذوى العقول المرضية (ردبمنع اجماع القبول) لروايتهم قال السبكى بل الاجماع قائم على رد روايتهم وهذا فى غاية الوضوح فان قتلة عثمان ان كانوا مستحلين قتله فلا ريب فى كفرهم والكافر مردود بالاجماع وان كانوا غير مستحلين فلا ريب فى فسقهم بفسق ظاهر فترد روايتهم وقال شيخنا الحافظ الذى ادعى الاجماع فى هذا مجازف فانه ان كان المراد من باشر قتله فليس لاحد منهم ممن ثبت عنه ذلك رواية أصلا وان كان المراد من حاصره أو رضى بقتله فأهل الشام قاطبة مع من كان فيهم من الصحابة وكبار التابعين إما مكفر لاولئك وإما مفسق وأما غير أهل الشام فكانوا ثلاث فرق فرقة على هذا الرأى وفرقة ساكتة وفرقة على رأى أولئك فأين الاجماع (ولو سلم) قبول رواية قتلته (فليس) قتل عثمان (منها) أى البدع الجلية بل كان ذلك مذهبا لبعض القتلة (لان بعضهم يراه) أى قتله حقا (اجتهاديا فلا يفسقهم ونقل) هذا (عن عمار وعدى بن حاتم) من الصحابة ذكرهما الاصفهانى وغيره (والاشتر) فى جماعة وفى هذا ما فيه فالوجه الاكتفاء بالاول (وأما غير) البدع (الجلية كنفى زيادة الصفات) الثبوتية الحقيقية من الحياة والقدرة والعلم والارادة وغيرها لله تعالى على الذات كما عليه المعتزلة وموافقوهم على اختلاف عباراتهم فى التعبير عن ذلك فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه الى غير ذلك (فقيل تقبل اتفاقا) قاله القاضى عضد الدين (وان ادعى كل) من المخالفين (القطع بخطا الآخر لقوة شبهته عنده واطلاق فخر الاسلام) وموافقيه (رد من دعا الى بدعته وقبول غيره) أى غير الداعى الى بدعته لان ذلك منه قد يحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه وعزى الى مالك وأحمد وعزاه ابن حبان الى المحدثين بلفظ ليس بين أهل الحديث من أئمتنا خلاف ان الصدوق المتقن اذا كان فيه بدعة ولم يكن يدعو اليها ان الاحتجاج بأخباره جائز فاذا دعا الى بدعته سقط الاحتجاج باخباره وقال ابن الصلاح وغيره وهذا مذهب الكثير أو الاكثر وهو أعدل الاقوال وأولاها (يخصصه) أى اطلاق عدم قبول ذى البدعة الجلية اتفاقا (لاقتضائه) أى اطلاق فخر الاسلام (رد الداعى من نفاة الزيادة) للصفات على الذات الى بدعته هذه بل قال ابن حبان الداعية الى البدعة لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة لا أعلم بينهم فيه اختلافا كذا ذكره الشيخ زين الدين العراقى ويوافقه قول الحاكم

في

القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة لا تقدح فى حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم انه جامع أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها فى معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معانى هذه الاشياء قال) (الثانية قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة أمر بالقياس وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك لنا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم فى كل الصور بالنص) أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص

في علوم الحديث الداعي الى الضلال متفق على ترك الاخذ منه فعلى هذا قول شيخنا الحافظ وأغرب ابن حبان فادعى الاتفاق على قبول الداعية من غير تفصيل سهو قال العراقي وهكذا حكى بعض أصحاب الشافعي انه لا خلاف بين أصحابه انه لا يقبل الداعية وان الخلاف فيمن لم يدع الى بدعته وقال فخر الاسلام على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم وكأنه لانه لم يثبت عنده ما عزا الخطيب الى جماعة من أهل النقل والمتكلمين أنه يقبل اخبار مطلقا وان كان كافرا أو فاسقا بالتأويل أو لعدم الاعتداد بهذا القول ولم يثبت عنده أيضا ما عزاه الخطيب الى ابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف والشافعي من ان المبتدع ان لم يستحل الكذب في نصرة مذهبه أو لاهل مذهبه قبل دعا الى بدعته أولا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل (وتعليله) أي فخر الاسلام وكذا غيره رد الداعي الى بدعته (بأن الدعوة داع الى التقول) أي الكذب (يخصصه) أي الرد (بروايته) الداعي ما هو على (وفق مذهبه) لان الظاهر انه المراد من التعليل المذكور وصرح به بعضهم أيضا لانه الذي يتمشى فيه ومن هنا نص شيخنا الحافظ على ان المختار رد رواية المبتدع ما يقوي بدعته اذا لم يكن داعية كما اذا كان داعية قال وبه صرح الحافظ الجوزجاني في كتابه معرفة الرجال فقال ومنهم زائغ عن الحق أي السنة صادق اللهجة فليس فيه حيلة الا أن يؤخذ من حديثه ما لا يكون منكرا اذا لم تقو به بدعته اه وما قاله متجه لان العلة التي لها رد حديث الداعية واردة فيما اذا كان ظاهر المروي يوافق مذهب المبتدع ولو لم يكن داعية (لا مطلقا) كما هو ظاهر كلام ابن حبان السالف عن أهل الحديث (وتعليله) أي فخر الاسلام (قبول شهادة أهل الاهواء) جمع هوى مقصور وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدعون المائلون الى ما يهوونه في أمر الدين (الا الخطابية) من الرافضة المنسوبين الى أبي الخطاب محمد بن أبي وهب وقيل ابن أبي زينب الاسدي الاجدع كان يزعم أن عليا الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر وفي المواقف قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته بل زادوا على ذلك الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي فقبحهم الله تعالى ما أشد غباوتهم وأعظم فريتهم فلا تقبل شهادتهم ولا روايتهم ولا كرامة وكيف وقد شاع أيضا كونهم الفرقة (المتدينين بالكذب لموافقهم أو الحالف) لهم على صدقه (بأن صاحب الهوى وقع فيه) أي في الهوى (لتعمقه) في الدين (وذلك) أي تعمقه في الدين (يصده) أي يمنعه (عن الكذب أو يراه) أي الكذب (حراما يوجب قبول الخوارج كالاكثر) لعدم استثنائهم من أهل الاهواء وعدم شهرة تدينهم بالكذب لموافقهم والحالف لهم ثم حيث قبلوا في الشهادة فكذا في الرواية وهذا في المعنى ما عزاه الخطيب الى ابن أبي ليلى ومن معه كما ذكرناه آنفا لكن في شرح القدوري للاقطع قال محمد في الخوارج ما لم يخرجوا الى قتال أهل العدل فشهادتهم جائزة لانهم لم يظهروا من أنفسهم الفسق وانما اعتقدوه فاذا قاتلوا فقد أظهروا الفسق فلم تقبل شهادتهم ثم ان فخر الاسلام فرق في الداعي الى بدعته بين الشهادة والرواية بالقبول في الشهادة وعدمه في الرواية بأن المحاجة والدعوة لا تدعو الى التزوير في حقوق الناس فلم ترد شهادة صاحبها بخلافها في روايات الاخبار كما تقدم آنفا ثم ظاهر كون وتعليله مبتدأ و بأن صاحب الهوى متعلق به ويوجب قبول الخوارج خبره هذا ثم الظاهر انه لم يثبت عند المقتصر على تعليل رد شهادة الخطابية بتدينهم الكذب لموافقهم أو الحالف على صدقه ما تقدم آنفا عنهم فان ذلك منهم يوجب كونهم كفارا بالله العظيم ولا شهادة لكافر على مسلم ولا قبول لروايته في الدين والله تعالى أعلم (وأما شرب النبيذ) من التمر أو الزبيب اذا طبخ أدنى طبخة وان اشتد ما لم يسكر من غير لهو (واللعب بالشطرنج) بالشين معجمة ومهملة مفتوحة ومكسورة والفتح أشهر بلا قمار به (وأكل متروك التسمية عمدا من مجتهد

على علة الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها وقال أبو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدي وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدي عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما

ومقلده) أى المجتهد (فليس بفسق) اذ لو فسقنا بشئ من هذا لفسقنا بارتكاب عمل متفرع على رأى يجب عليه الحكم بموجبه فان على المجتهد اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مقلده وانه باطل (ومنها رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن) بصدقه اذ لا يحصل بدونه والثقة هى الكلام الصدق (ويعرف رجحان ضبطه (بالشهرة و بموافقة المشهورين به) أى بالضبط فى رواياتهم فى اللفظ والمعنى (أو غلبتها) أى الموافقة (والا) ان لم يعرف رجحان ضبطه بذلك (فغفلة وأما) ضبط المروى (فى نفسه) أى الراوى (فالحنفية توجهه بكليته الى كله عند سماعه ثم حفظه بتكرير ثم الثبات) عليه (الى أدائه ومنها العدالة حال الاداء وان تحمل فاسقا الا بفسق) تعمد (الكذب عليه عليه السلام عند أحمد وطائفة) كأبى بكر الحميدى شيخ البخارى والصيرفى فانه عندهم يوجب منع قبول روايته أبدا وكأنه لما صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ان كذبا على ليس ككذب على أحد من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وهو ثابت بالتواتر كما ذكره ابن الصلاح ولما فيه من عظم المفسدة لانه يصير شرعا مستمرا الى يوم القيامة حتى ذهب أبو محمد الجوينى والد امام الحرمين الى انه يكفر و يراق دمه لكن ضعفه ولده وعده من هفواته وقال الذهبى ذهب طائفة من العلماء الى أن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كفر ينقل عن الملة ثم قال ولا ريب أن تعمد الكذب على الله و رسوله فى تحليل حرام أو تحريم حلال كفر محض (والوجه الجواز) لروايته وشهادته (بعد ثبوت العدالة) لانه كما قال النووى المختار القطع بصحة توبته من ذلك وقبول روايته بعد صحة التوبة بشروطها وقد أجمعوا على قبول رواية من كان كافرا ثم أسلم وعلى قبول شهادته ولا فرق بين الرواية والشهادة (وهى) أى العدالة (ملكة) أى هيئة راسخة فى النفس (تحمل على ملازمة التقوى) أى اجتناب الكبائر لان الصغائر مكفرة باجتنابها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم (والمروءة) بالهمز و يجوز تركه مع تشديد الواو وهى صيانة النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس وقيل ان لا يأتى ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق دنى والسخف رقة العقل (والشرط) لقبول الرواية والشهادة (أدناها) أى العدالة (ترك الكبائر والاصرار على صغيرة) لان الصغائر قل من سلم منها الا من عصمه الله والاصرار كما قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام أن تتكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك اه ومن هنا قيل لا حاجة الى ذكر ترك الاصرار على صغيرة لدخوله فى ترك الكبائر لان الاصرار على الصغيرة كبيرة قلت ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار رواه الطبرانى فى مسند الشاميين والقضاعى فى مسند الشهاب وابن شاهين فلعل ذكره مخافة توهم عدم دخوله فى ترك الكبائر أو موافقة لمن قال انها لا تصير بالاصرار كبيرة كما أن الكبيرة لا تصير بالمواظبة كفرا ولو اجتمعت الصغائر مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار على الواحدة اذا كانت بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به الاصرار على أصغر الصغائر قاله ابن عبد السلام (ومايخل بالمروءة) أى وترك الاصرار عليها أيضا (وأما الكبائر فروى ابن عمر الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم أى الظلم وفى بعضها) أى الطرق (اليمين الغموس) وهذه الجملة لم أقف عليها مجموعة فى رواية عن ابن عمر لا مرفوعة ولا موقوفة ثم قول شيخنا الحافظ وقع له مجموع الجملة الاولى كما هى كذلك فى مختصر ابن الحاجب فى رواية موقوفة وفى أخرى مرفوعة لكن أصحف الربا بالزنا لم يظهر ذلك من سياق بيانه بل انما ظهر منه وجود ذلك فى روايات مختلفة الطرق فانه أسند الى البخارى فى الادب المفرد بسنده الى ابن عمر موقوفا انما هى تسع الاشراك بالله وقتل نسمة يعنى بغير حق وقذف المحصنة والفرار

محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالى فى المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم فى جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه ان الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا و يحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا فى العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس

من الزحف وأكل الربا وأكل مال اليتيم والذى يستسحر والالحاد فى المسجد يعنى الحرام وبكاء الوالدين من العقوق ثم قال حسن غريب لانعرفه الامن حديث طيسلة بن مياس ثم ذكر انه روى عنه مرفوعا من طريق أيوب بن عتبة عن طيسلة مثل هذا السياق لكن بتقديم وتأخير والموقوف أصح اسنادا لان أيوب بن عتبة موصوف بسوء الحفظ وقد اختلف عليه أيضا فى عد الخصال فرواه البغوى فى الجعديات عن على بن الجعد عن أيوب كما ذكرنا ورواه حسين بن محمد عن أيوب فاسقط خصلتين ثم أسند الى حسين عن أيوب عن طيسلة قال سألت ابن عمر عن الكبائر فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاشراك بالله وقذف المحصنة قلت أقبل الدم قال نعم ورغما وقتل النفس والفرار يوم الزحف وأكل الربا وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وكذا أخرجه الخطيب فى الكفاية من طريق الاصم عن عباس الدورى وخالفه حسن بن موسى عن أيوب بن عتبة فذكر الزنا بدل خصلة من السبع أخرجه البرديجى وأخرج عبد الرزاق عن معمر عن سعيد الجريرى أن رجلا جاء الى ابن عمر فذكر الحديث وعد الخصال كما فى رواية حسين بن محمد لكن ذكر بدل الفرار من الزحف اليمين الفاجرة ورجال هذا رجال الصحيح لكن الجريرى لم يلق ابن عمر فان كان حمله عن ثقة فتابعة قوية لرواية طيسلة واذا جمعت الخصال فى هذه الطرق زادت خصلتين على التسع وهما الزنا واليمين الفاجرة وأقوى طرقه الرواية الاولى ثم قال حدثنا شيخ الاسلام أبو الفضل بن الحسين الحافظ فذكر سنده الى عمير الليثى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أولياء الله المصلون ومن يقيم الصلوات الخمس التى كتبها الله على عباده ومن يؤتى زكاة ماله طيبة بها نفسه ومن يصوم رمضان يحتسب صومه ويجتنب الكبائر فقال رجل من أصحابه يارسول الله وكم الكبائر قال هى تسع أعظمهن الاشراك بالله وقتل المؤمن بغير حق والفرار يوم الزحف وقذف المحصنة والسحر وأكل مال اليتيم وأكل الربا وعقوق الوالدين المسلمين واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا لايموت رجل لم يعمل بهذه الخصال ويقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويصوم رمضان الارافق محمدا فى بحبوحة جنة أبوابها مصاريع الذهب قال شيخنا حديث حسن أخرجه أبو داود مقتصرا على ذكر الكبائر دون أول الحديث وآخره والحاكم بتمامه وقال قد احتجا برواة هذا الحديث غير عبد الحميد بن سنان اه ملخصا (وزاد أبو هريرة أكل الربا) كذا قال ابن الحاجب وظاهره كما قال شيخنا الحافظ أنه لم يقع فى حديث ابن عمر وليس كذلك لثبوته فى جميع طرقه كما تقدم ثم هو أيضا فى رواية أبى هريرة مرفوعا فى الصحيحين اجتنبوا السبع الموبقات الحديث وفى رواية عنه فى مسند البزار وتفسير ابن المنذر بلفظ الكبائر الشرك بالله الحديث فيستفاد من ذلك كما قال شيخنا الحافظ ان الكبيرة والموبقة مترادفتان فلا يتم قول السبكى الموبقة أخص من الكبيرة وليس فى حديث أبى هريرة الكبائر (وعن على اضافة السرقة وشرب الخمر) الى الكبائر أيضا ذكره ابن الحاجب أيضا لكن قال ابن كثير لم أقف عليه وسألت المشايخ عنه فلم يحضرهم فيه شئ وقال السبكى والسرقة لانعرف لها اسنادا عنه كرم الله وجهه والخمر روى عنه ان مدمنه كعابد وثن اه وهذا أخرجه أبو نعيم عنه مرفوعا قال قال لى جبريل يا محمد ان مدمن خمر كعابد وثن ثم قال صحيح غريب والبزار وأبو نعيم عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ شارب الخمر كعابد وثن نعم عن عمران بن الحصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيتم الزانى والسارق وشارب الخمر ما تقولون فيهم قالوا الله ورسوله أعلم قال هن فواحش وفيهن عقوبة ألا أنبئكم بأكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئا فاحتفز فقال ألا وقول الزور ألا وقول الزور قال شيخنا الحافظ حسن غريب من حديث الحسن عزيز من حديث قتادة أخرجه الطبرانى فى مسند الشاميين وابن أبى حاتم فى التفسير والبيهقى والبخارى فى الادب المفرد وعن شعبة مولى ابن عباس قال قلت لابن عباس ان الحسن بن على سئل عن الخمر أمن الكبائر هى قال لا

واذا ثبت ذلك فى جانب الترك ثبت فى الفعل بطريق الاولى لما تقدم ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضا (قوله قيل الاغلب) أى اعترض الخصم من وجهين أحدهما أن الاغلب على الظن فى هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف مناسب للحكم وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل أن يريد أن الاغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو فى أن

فقال ابن عباس فلم قالها النبي صلى الله عليه وسلم اذا شرب سكر و زنى وترك الصلاة فهي من أكبر الكبائر قال شيخنا الحافظ كذا وقع في أصل سماعنا لكن ضبب على لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فكأن الصواب أنه موقوف وكذا أخرجه اسمعيل القاضي في أحكامه من وجه آخر (وفي) الحديث (الصحيح) المتفق عليه (قول الزور وشهادة الزور) معدودان من الكبائر ومن أكبر الكبائر أيضا وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بعدم التقييد به وقال ولو لم تثبت الا فلسا (ومما عد) من الكبائر أيضا نقلا عن العلماء على ما في شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي (القمار والسرف وسب السلف الصالح) أي الصحابة والتابعين وقوله (والطعن في الصحابة) من عطف الخاص على العام (والسعي في الارض بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق) قلت وفي هذه نصوص من الكتاب والسنة تفيد تحريمها معروفة في مواضعها وأما النص الصريح السمعي على أنها كبائر فالله تعالى أعلم بذلك ثم يستفاد كونها كبائر من بعض ضوابطها كما هو ظاهر للتأمل ويكاد أن يكون كل من آية المحاربة ومن قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ومن قوله صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه رواه الترمذي نصا صريحا في كون السعي في الارض بالفساد والحكم بغير الحق والطعن في الصحابة كبيرة (والجمع بين صلاتين بلا عذر) لقوله صلى الله عليه وسلم من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر رواه الترمذي ولا شك ان تركها بالكلية بلا عذر أولى بذلك أيضا (وقيل الكبيرة ما توعد عليه) أي ما توعد الشارع عليه (بخصوصه) قال الرافعي وهو أكثر ما يوجد للاصحاب وقال شيخنا الحافظ وهذا القول جاء عن جماعة من السلف وأعلاهم ابن عباس فأخرج الطبري في التفسير عنه قال كل ذنب ختمه الله بنار أو غضب أو لعن أو عذاب فهو كبيرة ولعل هذا هو السبب في قول ابن عباس لما سئل عن الكبائر أسبع هي قال هي الى السبعين أقرب أخرجه الطبري واسمعيل وغيرهما بأسانيد مختلفة وبألفاظ مختلفة وفي بعضها أو سبعمائة وكأنها شك من الراوي أو مبالغة وقيل ما يوجب الحد قال الرافعي وهم الى ترجيحه أميل اه وهو غير جامع لخروج عدة من الكبائر المنصوص عليها كأكل الربا وشهادة الزور والعقوق فالاول أمثل (قيل وكل ما مفسدته كأقل ما روى مفسدة فأكثر فدلالة الكفار على المسلمين للاستئصال أكثر من الفرار وامساك المحصنة ليزني بها أكثر من قذفها ومن جعل المعول) أي الضابط للكبيرة (أن يدل الفعل على الاستخفاف بأمر دينه ظنه) أي هذا الضابط (غيره) أي غير ما قبله (معنى) والحال ان بينهما ملازمة وكأنه تعريض بما في شرح القاضي عضد الدين ويمكن ان يقال هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة أدنى ما ذكر من الامور اه أي ما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعار ما هو الاصغر من الكبائر المنصوص عليها وعلى هذا فالوجه أن يذكر هذا القيد كما هو مذكور للمعترض به (وما يخل بالمروءة صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط) أخذ الاجرة (على) سماع (الحديث) كذا في شرح البديع ولا يعرى اطلاق هذا عن نظر نعم ذهب أحمد واسحق وأبو حاتم الرازي الى أنه لا تقبل رواية من أخذ على التحديث أجرا ورخص آخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه بأخذ الاجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن في هذا من حيث العرف خرما للمروءة والظن يساء بفاعله الا أن يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كما لو كان فقيرا معيلا وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله (وبعض مباحات كالاكل في السوق) ففي معجم الطبراني باسناد لين أن النبي صلى الله عليه

وسلم

التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وماذكرتم يقتضي انه لابد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو ان الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل أن يريد ماذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة أعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس * الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكارا لخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يمشي دليلكم في غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة

وسلم قال الا كل فى السوق دناءة وفى فروع الشافعية المراد به ان ينصب مائدة ويأ كل وعادة مثله خلافه فلو كان ممن عادته ذلك كالصناعيين والسماسرة أو كان فى الليل فلا وكالا كل فى السوق الشرب من سقايات الاسواق الا أن يكون سوقيا أو غلبه العطش (والبول فى الطريق) كذا فى شرح البديع أيضا قلت وفى اباحته نظر للامر باتقاء ذلك كما فى الصحيحين وغيرهما ولما فى أوسط الطبرانى وغيره بسند رواته ثقات الا محمد بن عمر والانصارى وثقه ابن حبان وضعفه غيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سل سخيمته فى طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (والافراط فى المزح المفضى الى الاستخفاف به وصحبة الارذال والاستخفاف بالناس وفى اباحة هذا) أى الاستخفاف بالناس (نظر) قلت وكيف لا وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس رواه مسلم والترمذى وغمط الناس احتقارهم وازدراؤهم كما يؤيده رواية الحاكم ولكن الكبر من بطر الحق وازدرى الناس (وتعاطى الحرف الدنيئة) بالهمز من الدناءة وهى السقاطة المباحة (كالحياكة والصياغة) والحجامة والدباغة وغيرها مما لا يليق بأرباب المروآت وأهل الديانات فعلها ولا ضرر عليهم فى تركها كذا فى شرح البديع وغيره وفى بعض فروع الشافعية فان اعتادها وكانت حرفة أبيه فلا فى الاصح لكن فى الروضة لم يتعرض الجمهور لهذا القيد وينبغى ان لا تقيد بصنعة آبائه بل ينظر هل تليق به هو أم لا (ولبس الفقيه قباء ونحوه) كالقلنسوة التركية فى بلد لم يعتادوه (ولعب الحمام) اذا لم يكن قمارا الا انه فعل مستخف به يوجب فى الغالب اجتماعا مع الارذال الى غير ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب وعدم الاكتراث به لان من لا يجتنب هذه الامور فالغالب انه لا يجتنب الكذب فلا يوثق بقوله ولا يظن صدقه فى روايته (وأما الحرية والبصر وعدم الحد فى قذف و) عدم (الولاد و) عدم (العداوة الدنيوية (فتختص بالشهادة) أى تشترط فيها لا فى الرواية فلا تقبل شهادة الاعمى لانها تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه والى الاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم والاول منتف فى حقه الا بالنغمة وفى التمييز بها شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود فلم يقع ضرورة الى اهدار هذه التهمة والثانى منتف فى حقه مطلقا وهذا الاحتياج بجملته منتف فى الرواية فكان البصير والاعمى فيها سواء وقد ابتلى جماعة من الصحابة بكف البصر كابن عباس ولم يتخلف أحد عن قبول روايتهم من غير فحص انها كانت قبل العمى أو بعده ولا شهادة العبد فى غير هلال رمضان لانها تتوقف على كمال ولاية الشاهد اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وهذا موجود فى الشهادة والولاية تعدم بالرق أصلا والرواية لا تعتمد الولاية لان ما يلزم السامع من وجوب العمل بالمروى ليس بالزام الراوى عليه بل بالتزامه طاعة الشارع باعتقاده أنه مفترض الطاعة فاذا ترجح صدق الراوى يلزمه العمل بروايته باعتبار اعتقاده امتثال ما يرد من الشارع كالقاضى يلزمه القضاء عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة لا بالزام المدعى أو الشاهد ولان حكم المروى يلزم الراوى أولا لانه مكلف ثم يتعدى الى غيره وفى مثله لا يشترط الولاية ولهذا جعل العبد كالحر فى مثله وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية للشاهد ليمكن الالزام بشهادته ولا شهادة المحدود فى قذف وان تاب عند أصحابنا لان رد شهادته من تمام حده بالنص كما عرف (وعن أبى حنيفة) فى رواية الحسن (نفى) قبول (روايته) لانه محكوم بكذبه بقوله تعالى وأولئك عند الله هم الكاذبون وعلى هذا فليس عدم الحد مختصا بالشهادة (والظاهر) من المذهب (خلافه) أى خلاف قبول روايته (لقبول) الصحابة وغيرهم رواية (أبى بكرة) من غير اشتغال أحد بطلب التاريخ فى خبره انه رواه بعدما أقيم عليه الحد أم قبله وعلى هذا فعدم الحد مختص بالشهادة

الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة فى كل الصور وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا فى كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال فى المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخرا عن العلم بالبعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا

* واعلم أن الذهاب الى أن

لما ذكرنا ورواية الخبر ليس فى معناها ولا شهادة الولد لوالده وان علا ولا الوالد لولده وان سفل ولا العدو على عدوه لما روى الخصاف عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده والحاكم على شرط مسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تجوز شهادة ذى الظنة ولا ذى الحنة والظنة التهمة والحنة العداوة الى غير ذلك والرواية ليست فى هذا كالشهادة كما تقدم (وظهر) من ذكر اشتراط العدالة مرادا بها أدناها وتفسيرها وتفسيره (ان شرط العدالة يغنى عن ذكر كثير من الحنفية شرط الاسلام بالبيان اجمالا) بان يقول عن تصديق قلبى آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره لان فى اعتباره تفصيلا حرجا (أو ما يقوم مقامه) أى مقام بيان الاسلام اجمالا (من الصلاة) فى جماعة المسلمين (والزكاة وأكل ذبيحتنا) لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فى ذمته رواه البخارى (دون النشأة فى الدار) أى دار الاسلام (بين أبوين مسلمين) من غير أن يوجد منه الاسلام فانه لا يكتفى بهذا الاسلام الحكمى شرطا فى صحة الرواية وانما ظهر عدم الحاجة الى ذكر اشتراط الاسلام من ذكر اشتراط العدالة مرادا بها أدناها مع تفسيرها وتفسيره لظهور انتفائها فيه وكيف لا والكفر أعظم الكبائر فالاعتذار عن ذكره مع ذكرها بان عدم ذكره ربما أوهم قبول خبر الكافر لانه قد يوصف بالعدالة ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على مثله وطعن الخصم فيه ساقط ووصف الكافر بها فى باب الشهادة مجاز عن استقامته على معتقده وحسن سيرته فى معاملته والله سبحانه أعلم (ثم الحنفية قالوا هذا) كله (فى الرواية) للاخبار (وفى غيرها) أى غير الرواية (لا يقبل الكافر مطلقا فى الديانات كنجاسة الماء وطهارته وان وقع عنده) أى السامع (صدقه) أى الكافر لان الكافر ليس أهلا لحكم الشرع فلا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم على الغير وفى قبول خبره جعله أهلا لذلك (الا أن فى النجاسة تستحب اراقته) أى الماء (للتيمم دفعا للوسوسة العادية) لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبره لان الكفر لا ينافى الصدق وعلى تقديره لا تحصل الطهارة بالتوضؤ به بل تتنجس الاعضاء فكان الاحتياط فى الاراقة ثم التيمم لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين (ولا تجوز) الصلاة بالتيمم (قبلها) أى اراقته لانه واجد للماء الطاهر ظاهرا (بخلاف خبر الفاسق به) أى بكل من نجاسة الماء وطهارته (وبحل الطعام وحرمته يحكم) السامع (رأيه فيعمل بالنجاسة والحرمة ان وافقه) أى رأيه كلا منهما لان أكثر الرأى فيما لا يوقف على حقيقته و بنى على الاحتياط كاليقين (والاولى اراقة الماء) لاحتمال كذبه وعلى تقديره لا يجوز له التيمم فيريقه ليصير عادما للماء (ليتيمم) أى ليجوز له التيمم بيقين (وتجوز) صلاته (به) أى بالتيمم بل تجب (ان لم يرقه) لما ذكرنا وانما كان خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر به (لان الاخبار به يتعرف منه) أى الفاسق (لا من غيره) أى الفاسق (لانه أمر خاص) بالنسبة الى رواية الحديث يعنى ليس بأمر يقف عليه جميع الناس حتى يمكن تلقيه من العدول بل ربما لا يقف عليه الا الفاسق لان ذلك انما يكون فى الفيافى والاسواق والغالب فيهما الفساق فقبل مع التحرى لاجل هذه الضرورة (لكنها) أى النجاسة (غير لازمة) للماء بل عارضة عليه (فضم التحرى) الى اخباره (كيلا يهدر فسقه بلا ملجئ والطهارة) تثبت (بالاصل) لانها الاصل فيه فيعمل به عند تعارض جهتى الصدق والكذب فى خبره (بخلاف الحديث لان فى عدول الرواة كثرة بهم غنية) عن الفسقة فلا تقبل رواية الفاسق أصلا وقع فى قلب السامع صدقه أو لا لانتفاء الضرورة (بخلافه) أى خبر الفاسق (فى الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات) حيث يجوز الاعتماد عليه من غير وجوب ضم التحرى اليه (للزومها) أى الضرورة (الكثرة) لوجودها (ولا دليل) متيسر (سواه) أى خبر الفاسق فانه

الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتا فى النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به فى المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا تحجر على السائل وأيضا فلانه يقتضى حصر التحريم فى الاسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شئ لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمرا لمصلحة

لا يتيسر لكل مهد أو مرسل بخبر وكالة ونحوها كلما أراد ذلك عدل يقوم به وقد جرت السنة والتوارث بإرسال الهدية على يد العبيد والجواري مسلمين كانوا أولا ويقبل ذلك من غير التفات أصلا الى حال الواصل بها فكان ذلك اجماعا على القبول وما ذلك الا لما ذكرنا من الحاجة (ومثله) أي الفاسق (المستور) وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه (في الصحيح) فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وهو احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة انه كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته ورواية الاخبار وهي المسئلة التي تلي هذا الفصل (وأما المعتوه والصبي في نحو النجاسة) أي الاخبار بنجاسة الماء وبطهارته وفي رواية الحديث وغيرها من الديانات (كالكافر) في عدم قبول اخباره لعدم ولايتهما على نفسهما فعلى غيرهما أولى على أن الصبي مرفوع القلم فلا يحترز عن الكذب لعدم الوازع والرادع له لكونه مأمون العقاب فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثله المعتوه على قول الجمهور كما تقدم فلا تقبل روايتهما احتياطا (وكذا المغفل) أي الشديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان في سائر الاحوال (والمجازف) الذي يتكلم من غير احتياط غير مبال بالسهو والغلط ولا مشتغل بالتدارك بعد العلم كالكافر في عدم قبول اخباره لان معنى السهو والغلط في روايتهما يترجح باعتبار الغفلة وقلة المبالاة كما يترجح الكذب باعتبار الكفر والفسق ۞ (مسئلة مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن أبي حنيفة في غير الظاهر) من الرواية عنه (قبول مالم يرده السلف وجهها) أي هذه الرواية (ظهور العدالة بالتزامه الاسلام ولامرت أن أحكم بالظاهر) وتقدم الكلام فيه قريبا (ودفع) وجهها (بأن الغالب أظهر وهو) أي الغالب (الفسق) في هذه الازمان (فيرد) خبره (به) أي بهذا الغالب (مالم تثبت العدالة بغيره) أي غير التزامه الاسلام (وقد ينفصل القائل بهذه الرواية (بأن الغلبة) للفسق (في غير رواة الحديث) لا في الرواة الماضين له (ويدفع) هذا (بأنه) أي كون الغلبة في غير رواة الحديث انما هو (في المعروفين) منهم (لا في المجهولين منهم) وكلا منافي المجهولين منهم (والاستدلال) للرواية المذكورة (بأن الفسق سبب التثبت فاذا انتفى) الفسق (انتفى) وجوب التثبت (وانتفاؤه) أي الفسق (بالتزكية موقوف على) صحة (هذا الدفع اذ يورد عليه) أي الدليل المذكور (منع الحصر) في التزكية (بالاسلام) أي بالتزامه فانه يفيد الكف عن محظورات دينه كالتزكية (ويدفع) بأن الظاهر بالكثرة أظهر منه والمجهولون من النقلة لم تثبت فيهم غلبة العدالة فكانوا كغيرهم (وأما ظاهر العدالة فعدل واجب القبول وانما سماه مستورا بعض) من الشافعية كالبغوي ثم قول البيهقي الشافعي لا يحتج بأحاديث المجهولين قال شيخنا المصنف رحمه الله لا يدخل فيه من عدالته ظاهرة بالتزامه أوامر الله ونواهيه وكون باطن أمره غير معلوم لا يصيره مردودا مجهولا على أن قول الشافعي في جواب سؤال أورده فلا يجوز أن يترك الحكم بشهادتهما اذا كانا عدلين في الظاهر صريح في قبول من كان بهذه المثابة وانه ليس بداخل في المجهول فلا جرم أن قال الشيخ زين الدين العراقي فعلى هذا لا يقال لمن هو بهذه المثابة مستور وهذا هو المستقر عند المصنف ولذا أعطى حكم مجهول الحال عدم القبول وسماه مستورا وجعل من ظهرت عدالته مقابلا له فهو عدل غير مستور واجب القبول ۞ (مسئلة عرف أن الشهرة) للراوي بالعدالة والضبط بين أهل العلم من أهل النقل وغيرهم (معرف العدالة والضبط كمالك والسفيانين) الثوري وابن عيينة (والاوزاعي والليث وابن المبارك وغيرهم) كوكيع وأحمد وابن معين وابن المديني ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر واستقامة الامر (للقطع بأن الحاصل بها) أي بالشهرة بهما (من الظن) بهما في المشهور بهما (فوق التزكية وأنكر أحمد على من سأله عن اسحق) ابن راهويه فقال مثل اسحق يسئل عنه (وابن معين) على من سأله (عن أبي عبيد وقال أبو عبيد يسئل عن الناس و) تثبت العدالة أيضا (بالتزكية

كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لا نسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ سلمناه لكنه لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة * قال (الثالثة القياس إما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف أو مساويا كقياس الامة على العبد في السراية أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به قيل لو

وأرفعها) أى مراتبها على ماذكر الحافظ الذهبى فى الميزان (قول العدل نحو حجة ثقة بتكرير لفظا) كثقة ثقة حجة حجة (أو معنى) كثبت حجة ثبت حافظ ثقة ثبت ثقة متقن ونحو هذه مما كان من ألفاظ هذه المرتبة وقال شيخنا الحافظ أرفعها الوصف بما دل على المبالغة فيه وأصرح ذلك التعبير بأفعل كأوثق الناس أو أثبت الناس أو اليه المنتهى فى التثبت ثم ما تأكد من الصفات الدالة على التعديل أو وصفين كثقة ثقة أو ثقة حافظ (ثم) يليها (الافراد) كحجة أو ثقة أو متقن وجعل الخطيب هذا أرفع العبارات (وحافظ ضابط توثيق العدل بصيره كالاول) أى تكرير التوثيق (ثم) يليها (مأمون صدوق ولا بأس وهو) أى لا بأس (عند ابن معين وعبد الرحمن بن ابراهيم كثقة على نظر فى عبارة ابن معين) على ماذكر ابن أبى خيثمة حيث قال قلت ليحيى بن معين انك تقول فلان ليس به بأس وفلان ضعيف قال اذا قلت لك ليس به بأس فهو ثقة واذا قلت هو ضعيف فليس هو بثقة لا تكتب حديثه فانه كما قال الشيخ زين الدين العراقى ولم يقل ابن معين قولى به بأس كقولى ثقة حتى يلزم منه التساوى بين اللفظين انما قال ان من قال فيه هذا فهو ثقة وللثقة مراتب فالتعبير عنه بقولهم ثقة أرفع من التعبير عنه بأنه لا بأس به وان اشتركا فى مطلق الثقة (وخيار تعديل فقط لقول بعضهم كان من خيار الناس الا أنه يكذب ولا يشعر ثم) يليها (صالح شيخ وهو) أى شيخ (أرفع من شيخ وسط ثم حسن الحديث وصويلح) وهذه كلها فى مرتبة واحدة على ما فى الميزان فانه قال ثم محله الصدق وجيد الحديث وصالح الحديث وشيخ وسط وشيخ وحسن الحديث وصدوق ان شاء الله وصويلح ونحو ذلك اه وجعل العراقى منها مقارب الحديث بفتح الراء وكسرها وأرجو أنه ليس به بأس وقال ابن أبى حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب حديثه للاعتبار وقال ابن الصلاح ما أعلم به بأسا دون قولهم لا بأس به وقال العراقى وأرجو أنه لا بأس به نظير ما أعلم به بأسا والاولى أرفع لانه لا يلزم من عدم العلم حصول الرجاء بذلك (والمرجع الاصطلاح وقد يختلف فيه) كما أشرنا اليه (وفى الجرح) قال شيخنا الحافظ أسوأ مراتبه الوصف بما دل على المبالغة وأصرح ذلك التعبير بأفعل كأكذب الناس وقولهم اليه المنتهى فى الوضع أو هو ركن الكذب ونحو ذلك ثم (كذاب وضاع دجال يكذب هالك) يضع الحديث أو وضع حديثا والالفاظ الاول من هذه وان كان فيها نوع مبالغة فهى دون التى قبلها (ثم ساقط) وذكر الخطيب أن أدون العبارات كذاب ساقط (متهم بالكذب والوضع) والواو بمعنى أو (ذاهب) أو ذاهب الحديث (ومتروك) أو متروك الحديث ومتفق على تركه أو تركوه (ومنه للبخارى فيه نظر وسكتوا عنه) فان البخارى يقول هاتين العبارتين فيمن تركوا حديثه (لا يعتبر به) لا يعتبر بحديثه (ليس بثقة) ليس بالثقة غير ثقة غير (مأمون ثم ردوا حديثه) رد حديثه مردود الحديث (ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح) مطرح الحديث (ارم به ليس بشئ) لا شئ (لا يساوى شيأ فنى هذه) المراتب (لا حجة ولا استشهاد ولا اعتبار) بحديث من قيل فيه شئ من ذلك (ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب به واه ضعفوه) كذا ذكر الشيخ زين الدين العراقى وذكر فى الميزان ضعفوه فيما قبل هذه المرتبة (لا يحتج به ثم فيه مقال) اختلف فيه فيه خلاف فيه (ضعف ضعف) على صيغة الفعل المبنى للمفعول وكذا (تعرف وتنكر ليس بذاك) ليس بذاك القوى ليس (بالقوى) ليس (بحجة) ليس (بعمدة) ليس (بالمرضى) ليس بالمتين صدوق لكنه غير حجة للضعف ما هو (سئ الحفظ لين) لين الحديث فيه لين تكلموا فيه (ويخرج) الحديث (فى هؤلاء) المذكورين فى هاتين المرتبتين (للاعتبار والمتابعات) عند المحدثين (الا ابن معين فى ضعيف ويثبت التعديل) للشاهد والراوى (بحكم القاضى العدل) بشهادة الشاهد (وعمل المجتهد) العدل برواية الراوى ولم يذكره العلم به أو اكتفاء بذكره فى القاضى هذا فى القاضى والمجتهد (الشارطين) العدالة فى قبول الشهادة والرواية

ثبت قياسا لما قال به منكره قلنا القطعى لم ينكر قيل نفى الادنى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلنا أما الاول فلأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا) أقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا فى أمرين أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الاصل فاما القياس

والا لكان الحاكم فاسقا بقبول شهادة من ليس بعدل عنده والمجتهد فاسقا بعمله برواية من ليس بعدل عنده وهو خلاف المفروض فيهما ولو لم يكن الحاكم عدلا أو كان ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق فحكمه بشهادته لا يكون تعديلا له وعلى قياسه لو لم يكن المجتهد عدلا فعمله بروايته لا يكون تعديلا له ثم انما يكون العمل بروايته تعديلا بشرطين ان يعلم أن لا مستند له فى العمل سوى روايته وان يعلم ان عمله ليس من الاحتياط فى الدين كما يشير اليه قوله (الا ان لم يعلم) شئ (سوى كونه) أى عمل المجتهد (على وفقه) أى ما رواه الراوى المذكور وبقى هل رواية العدل الحديث عن الراوى تعديل له قيل نعم مطلقا وقيل لا مطلقا ونسبه ابن الصلاح الى أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم وقال انه الصحيح وقيل وهو المختار عند الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان علم من عادته انه لا يروى الا عن عدل فتعديل لان الاصل الجرى على العادة والا فلا لان العادة جارية بأن الانسان يروى الحديث عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها لان مجرد الرواية لا يوجب العمل على السامع بمقتضاها بل الغاية أن يقول سمعته يقول فعلى السامع الاستكشاف عن حال المروى عنه اذا أراد العمل بروايته والا فالتقصير من قبله والله سبحانه أعلم

﴿(تنبيه حديث) الراوى (الضعيف للفسق لا يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية) لعدم تأثير موافقة غيره فيه كما ذكره النووى (ولغيره) أى وحديث الضعيف لغير الفسق كسوء الحفظ مع الصدق والديانة (يرتقى) بتعدد الطرق الى الحجية (وهذا التفصيل أصح منه) أى من التفصيل (الى الموضوع فلا) يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية (أو خلافه) أى الموضوع (فنعم) أى يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية (لوجوب الرد للفسق وبالتعدد) لطرقه (لا يرتفع) الموجب للرد بفسقه (بخلافه) أى الرد (لسوء الحفظ لانه) أى رده (لوهم الغلط والتعدد يرجح انه) أى الراوى السيئ الحفظ (أجاد فيه) أى ذلك المروى (فيرتفع المانع وأما) الطعن فى الحديث (بالجهالة) لراويه بأن لم يعرف فى رواية الحديث الا بحديث أو بحديثين (فبعمل السلف) به يزول الطعن فيه لان عملهم به اما لعلمهم بعدالة الراوى وحسن ضبطه أو لموافقته سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من سامع منه ذلك مشهورا لانتفاء اتهامهم بالتقصير فى أمر الدين مع ما لهم من الرتبة العالية فى الورع والتقوى (وسكوتهم) أى السلف (عند اشتهار روايته) أى الحديث الذى راويه بالصفة المذكورة (كعملهم) به (اذ لا يسكتون عن منكر) يستطيعون انكاره والفرض ثبوت الاستطاعة كما هو الاصل (فان قبله) أى الحديث (بعض) منهم (ورده آخر) منهم (فكثير) من العلماء من أهل الحديث وغيرهم (على الرد والحنفية يقبل وليس) قبوله (من تقديم التعديل على الجرح لان ترك العمل) بالحديث (ليس جرحا) فى راويه (كما سنذكر فهو) أى قبول البعض له (توثيق) للراوى (بلا معاوض ومثلوه) أى الحنفية ما قبله بعضهم ورده بعضهم (بحديث معقل بن سنان انه عليه الصلاة والسلام قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة قبله ابن مسعود ورده على) فقد أخرج الترمذى عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعى فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود وأخرجه أبو داود من طريقين بسياقين أحدهما مختصر قدمناه فى مسئلة بعد اشتراط الحنفية المقارنة فى المخصص الخ وثانيهما نحو هذا وفيه فقام ناس من أشجع فيهم الجراح وابن سنان فقالوا يا ابن مسعود نحن نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا فى بروع بنت واشق وان زوجها هلال ابن مرة الاشجعى كما قضيت ففرح بها عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الترمذى حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح قد روى عنه من غير وجه

نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعى كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين فقط أحداهما العلم بعلة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة فى الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع

والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وبه يقول الثوري وأحمد وإسحق وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر إذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قال لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعي وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكانت الحجة فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن الشافعي أنه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع اهـ لانه كما قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحاح وقال ابن المنذر ثبت مثل قول ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول قال المصنف (ولا يخفى أن عمله) أي ابن مسعود (كان بالرأي غير أنه سر برواية الموافق لرأيه من إلحاق الموت بالدخول بدليل ايجاب العدة به) أي بالموت (كالدخول وهو) أي العمل به (أعم من القبول لجواز اعتباره) أي المروي المذكور بالنسبة الى رأيه المذكور (كالمتابعات) في باب الروايات لافادة التقوية (الا أن ينقل) عن ابن مسعود (انه بعد) أي بعد هذا (استدل به) أي بالمروي المذكور من غير استناد الى رأيه (وهذا نظر في المثال غير قادح في الاصل فان قيل انما ذكروه) أي الحنفية قبول ما قبله بعض السلف ورده بعضهم (في تقسيم الراوي الصحابي الى مجتهد كالاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والعبادلة) جمع عبدل لان من العرب من يقول في زيد زيدل أو عبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عند الفقهاء عبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود عبد الله بن الزبير (فيقدم) خبره (على القياس مطلقا) أي سواء وافقه أو خالفه (و) الى (عدل ضابط) غير مجتهد (كأبي هريرة وأنس وسلمان وبلال فيقدم) خبره (الا ان خالف كل الاقيسة على قول عيسى) بن أبان (والقاضي أبي زيد) وأكثر المتأخرين (كحديث المصراة) وهو ما روى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر متفق عليه والتصرية ربط أخلاف الناقة أو الشاة وترك حلبها اليومين أو الثلاثة حتى يجتمع لها لبن فيراه مشتريها كثيرا فيزيد في ثمنها ثم اذا حلبها الحلبة أو الحلبتين عرف أن ذلك ليس بلبنها وهذا غرور للمشتري وقد اختلف العلماء في حكمها فذهب الى القول بظاهر هذا الحديث الائمة الثلاثة وأبو يوسف على ما في شرح الطحاوي للاسبيجابي نقلا عن أصحاب الامالي عنه والمذكور عنه للخطابي وابن قدامة أنه يردها مع قيمة اللبن ولم يأخذ أبو يوسف ومحمد به لانه خبر مخالف للاصول (فان اللبن مثلي وضمانه بالمثل) بالنص والاجماع كما يأتي (ولو) كان اللبن (قيميا فبالقيمة) أي فضمانه بهما من النقدين بالاجماع أيضا (لا كمية تمر خاصة ولتقويم القليل والكثير بقدر واحد) والمضمون انما يكون قدر ضمانه بقدر التالف منه ان قليلا فقليل وان كثيرا فكثير (ورب شاة) تكون (بصاع) من التمر خصوصا في غلائه (فيجب ردها مع ثمنها) فيكون ربا الى غير ذلك (وعند الكرخي والاكثر) من العلماء كما قال صدر الاسلام خبر العدل الضابط (كالاول) أي كخبر المجتهدين (ويأتي الوجه) في كونه كذلك (وتركه) أي حديث المصراة (لمخالفة الكتاب) وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه (بمثل ما اعتدى و) مخالفة السنة (المشهورة) وهي ما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (من أعتق شقصا) أي نصيبا له من مملوك (قوم عليه نصيب شريكه) ان كان موسرا كما روى معناه الجماعة (والخراج بالضمان) أخرجه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذي حديث حسن والعمل على هذا عند أهل العلم وأبو عبيد وقال معناه الرجل يشتري المملوك فيستغله ثم يجد به عيبا كان عند البائع فقضى أنه يرد العبد على البائع بالعيب ويرجع بالثمن ويأخذه ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وانما طابت له لانه كان ضامنا للعبد ولو مات مات من مال المشتري لانه في يده وهذا من جوامع الكلم (و) مخالفة

(الاجماع

سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا ثم مثل له أعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم أن العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم

(الاجماع على التضمين بالمثل) فى المثلى الذى ليس بمنقطع (أو القيمة) فى القيمى الفائت عينه أو المثلى المنقطع لان اللبن مثلى فضمانه بالمثل والقول فى مقداره قول الضامن ولو فرض انه ليس بمثلى فالواجب القيمة فكان ايجاب التمر مكان اللبن مطلقا مخالفا لهذه الاصول الثلاثة والقياس أيضا على سائر المتلفات المثلية وغيرها من كل وجه مع أنه مضطرب المتن فمرة جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام غير بر ومرة مثل أو مثلى لبنها قمحا ومرة ذكر الخيار ثلاثة أيام ومرة لم يذكره وقيل هو منسوخ قال الطحاوى روى عن أبى حنيفة ومحمد فقال ابن شجاع نسخه قوله صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا بيع الخيار فلما قطع النبى صلى الله عليه وسلم بالفرقة الخيار ثبت أنه لا خيار الا ما استثناه فى هذا الحديث قال الطحاوى وفيه ضعف لان الخيار المجعول فى المصراة خيار العيب وهو لا يقطعه الفرقة اتفاقا وتعقب بأن فى اشارات الاسرار التصرية ليست بعيب عندنا ومشى عليه فى المختلف ويدفع بأن الاصح أنها عيب كما ذكر الاسبيجابى ونقله الطحاوى فى شرح الآثار عن أبى حنيفة ومحمد ورواه الحسن فى المجرد وأخذ به أبو الليث وقال عيسى بن أبان كان ذلك فى وقت ما كانت العقوبات تؤخذ بالاموال ثم نسخ الله الربا فردت الاشياء المأخوذة الى أمثالها ان كان لها أمثال والى قيمتها ان كانت لا أمثال لها (وأبو هريرة فقيه) لم يعدم شيأ من أسباب الاجتهاد وقد أفتى فى زمن الصحابة ولم يكن يفتى فى زمنهم الا مجتهد وروى عنه أكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابى وتابعى منهم ابن عباس وجابر وأنس وهذا هو الصحيح (ومجهول العين والحال كوابصة) بن معبد والتمثيل به مشكل فان المراد بالمجهول المذكور عندهم من لم يعرف ذاته الا برواية حديث أو حديثين ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون داخلا فيه وهو صحابى وقد يجاب بأنه وأمثاله كسلمة بن ابن المحبق ومعقل بن سنان وان رأوا النبى صلى الله عليه وسلم ورووا عنه لا يعدون من الصحابة عند الاصوليين لعدم معرفة صحبتهم اليه أشار شمس الائمة ولا يعرى عن نظر كما لا يخفى على ان أبا داود والترمذى وابن ماجه أخرجوا لوابصة قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم وأنا أريد أن لا أدع شيأ من البر والاثم الا سألته عنه الحديث وأن رجلا صلى خلف الصف وحده فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يعيد وابن ماجه أخرج له أيضا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع سوى ظهره حتى لو صب عليه الماء لاستقر والطبرانى أخرج له ثلاثة أحاديث أخرى أحدها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتخذوا ظهور الدواب منابر ثانيها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل شئ حتى سألته عن الوسخ الذى يكون فى الاظفار فقال دع ما يريبك الى ما لا يريبك ثالثها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى حجة الوداع ليبلغ الشاهد الغائب وسلمة بن المحبق واسم المحبق صخر أخرج له الطبرانى أربعة أحاديث وأحمد حديثين وابن ماجه حديثا نعم معقل روى له أصحاب السنن حديثا والنسائى حديثا (فان قبله السلف أو سكتوا اذ بلغهم أو اختلفوا قبل) وقدم على القياس (كحديث معقل) السابق فى بروع فان السلف اختلفوا فى قبوله كما تقدم ووجهه بأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه فاذا قبله السلف أو سكتوا عن رده بعد ما بلغهم فبطريق أولى لانهم عدول أهل فقه لا يتهمون بالتقصير فى أمر الدين بقبول ما لم يصح عندهم أنه ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بالسكوت عن رد ما يجب رده فى موضع الحاجة الى البيان لانه لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع (أو ردوه) أى السلف حديث المجهول (لا يجوز) العمل به (اذا خالفه) القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الصحيح فيكون اتفاقهم على الرد دليلا على انهم اتهموه فى الرواية (وسموه منكرا كحديث فاطمة بنت قيس) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لم يجعل لها سكنى ولا نفقة) كما فى صحيح مسلم وغيره (رده عمر) فقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت

نقل عنه فتلخص أن القياس فى هذا المثال قطعى والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع بذلك الاصل فى حكمه المظنون وأما القياس الظنى فهو أن تكون احدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل

رواه مسلم أيضا (وقال مروان في صحيح مسلم حين أخبر) بحديثها المذكور (لم يسمع هذا الامر الا امرأة سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها وهم) أي الناس يومئذ (الصحابة رضي الله عنهم فدل انه مستنكر وان لم يظهر) حديث المجهول (في السلف بل) ظهر (بعدهم فلم يعلم ردهم وعدمه) أي عدم رده (جاز) العمل به (اذا لم يخالف) القياس لترجح جانب الصدق في خبره باعتبار ثبوت العدالة ظاهرا لغلبتها في ذلك الزمان (ولم يجب) العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق ذكره شمس الائمة (فيندفع) بالنصب على انه جواب النفي أي ليندفع (نافي القياس) عن منع هذا الحكم (أو ينفعه) أي نافي القياس وهذا تعريض بدفع جواب السؤال القائل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس ففائدة جواز العمل به بأنها جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث (وانما يلزم) الدفع أو النفع (لو قبله) أي السلف الحديث فانه حينئذ لا يتمكن من منع الحكم الثابت به وقد ينفعه حيث يضيف الحكم اليه لا الى القياس لكن الفرض عدم العلم به حيث لم يظهر فيهم وانما ظهر بعدهم (ورواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل) ما لم تتأيد بقبول العدول لغلبة الفساق على أهل هذا الزمان (قلنا) لا نسلم ان التقسيم المذكور للراوي الصحابي (بل وضعهم) أي الحنفية التقسيم المذكور فيما هو (أعم) من الصحابة وغيره (وهو قولهم والراوي ان عرف بالفقه الخ غير أن التمثيل وقع بالصحابة منهم وليس يلزم) كون الراوي (صحابيا) من قولهم ذلك (فصار هذا حكم غير الصحابي أيضا ولا جرح) للراوي والشاهد (بترك العمل في روايته ولا شهادة) لهما (لجوازه) أي ترك العمل بروايته وشهادته (بمعارض) من رواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط غير العدالة لا لأن كلا من الراوي والشاهد مجروح قال السبكي فان فرض ارتفاع الموانع بأسرها وكان مضمون الخبر وجوبا فتركه حينئذ يكون جرحا قاله القاضي في التقريب وهو واضح قلت نعم في غير الصحابي أما في الصحابي فلا وستقف على تفصيل فيه للحنفية بعد سبع مسائل (ولا) جرح (بحد لشهادة بالزنا مع عدم) كمال (النصاب) للشهادة به لعدم دلالته على فسق الشاهد وتقدم في ذيل الكلام في العدالة ان هذا بالنسبة الى الرواية ظاهر المذهب وأن الحسن روى عن أبي حنيفة ردها به كرد الشهادة به بلا خلاف في المذهب (ولا) جرح (بالافعال المجتهد فيها) من المجتهد القائل باباحتها أو مقلده كشرب النبيذ ما لم يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بلا قمار وترك البسملة في الصلاة لما تقدم (وركض الدابة) أي حثها التعدو وهو تعريض بافراط شعبة لما قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون اذ ما يلزم من ركضه على برذون وكيف وهو مشروع من عمل الجهاد ففي الصحيحين والموطا واللفظ له أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التي ضمرت من الحيفاء وكان أمدها ثنية الوداع وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية الى مسجد بني زريق وأن عبد الله بن عمر كان فيمن سابق بها (وكثرة المزاح غير المفرط) بعد أن يكون حقا فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح أحيانا ولا يقول الا حقا فعن أبي هريرة قالوا انك تداعبنا قال اني وان داعبتكم لا أقول الا حقا رواه الترمذي وحسنه وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لاخ له صغير يا أبا عمير ما فعل النغير متفق عليه وعنه أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله احملني فقال انا حاملوك على ولد ناقة قال وما أصنع بولد ناقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم وهل تلد الابل الا النوق رواه أبو داود والترمذي وصححه الى غير ذلك وأما اذا كانت الخفة تستفزه فيخلط الحق بالباطل ولا يبالي بما يأتي من ذلك فحينئذ يكون جرحا (وعدم اعتياد الرواية) لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروي أكثر من اتقان من اعتادها وقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل

على السبر في الربا فان الحكم بأن العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت كما قاله الخصم والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس إما قطعي أو ظني * الامر الثاني الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن

بها

بهافى عامة الاوقات ثم لم يرجع احد رواية من اعتادها على من لم يعتدها (ولايدخله) أى من لم يعتدها (من له راو فقط) اذ يجوز اعتيادها مع وحدة الآخذ (وهو) أى من له راو فقط (مجهول العين باصطلاح) للمحدثين (كسمعان بن مشنج (١) والهزهاز بن ميزن ليس لهما) راو (الا الشعبى وجبار الطائى فى آخرين) وهم عبدالله بن أغر الهمدانى والهيثم بن حنش ومالك بن أغر وسعيد بن ذى حدان وقيس بن كركم (٢) وخمر بن مالك (ليس لهم) راو (الا) أبو اسحق (السبيعى وفى) علم (الحديث فيه أقوال (نفيه) أى نفى قبوله (للاكثر) من أهل الحديث وغيرهم (وقبوله) مطلقا (قيل هو) أى هذا القول (لمن لم يشترط) فى الراوى شرطا (غير الاسلام والتفصيل بين كون المنفرد لايروى الا عن عدل) كابن مهدى و يحيى بن سعيد واكتفى فى التعديل بواحد (ومعلوم أن المقصود مع ضبط فيقبل والافلا (وقيل ان زكاه عدل) من أئمة الجرح والتعديل قبل والافلا وهو اختيار ابن القطان فى كتاب الوهم والايهام (وقيل ان شهر) فى غير العلم (بالزهد كمالك بن دينار أو النجدة كعمرو بن معديكرب) قبل والافلا وهو اختيار ابن عبدالبر قال المصنف (ومرجع التفصيل) الاول (وما بعده واحد وهو ان عرف عدم كذبه) قبل والافلا (غير أن لمعرفتها) والوجه لمعرفته أى عدم كذبه (طرقا التزكية ومعرفة انه لايروى الا عن عدل وزهده والنجدة فان المتصف بها) أى النجدة (عادة يرتفع عن الكذب وفيه نظر فقد تحقق خلافه) أى خلاف ثبوت الصدق مع تحقق النجدة (فيما قال المبرد عنه) أى عن معديكرب فانه نسب اليه الكذب (والوجه ان قول ان زكاه) عدل قبل والافلا (مراد الاول) وهو انه ان كان لايروى الا عن عدل قبل والافلا (ولا) جرح أيضا (بحداثة السن بعد اتقان ماسمع) عند التحمل وتحقيق العدالة وما فى شرائط الراوى عند الرواية وما تقدم من الاتفاق على قبول من تحمل من الصحابة صغيرا وأدى كبيرا دليل واضح على ذلك (واستكثار مسائل الفقه) لانه لايلزم من ذلك خلل فى الحفظ كما زعمه من زعمه بل ربما كان دليل قوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان (وكثرة الكلام كما عن زاذان) قال شعبة قلت للحكم بن عتيبة لم تروعن زاذان قال كثير الكلام اذ لايخفى أن مجرد هذا غير قادح (وبول قائما كما عن سماك) قال جرير رأيت سماك ابن حرب يبول قائما فلم أكتب عنه فان مجرد هذا غير قادح وكيف وفى الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم بال قائما اذ الظاهر انه بيان للجواز كما ذهب اليه بعضهم فهو مباح غير خارم للمروأة اذا كان بحيث لايرتد على البائل وأما ستر العورة فلابد منه (واختلف فى رواية العدل) عن المجهول على ثلاثة أقوال (فالتعديل) اذ الظاهر انه لايروى الا عن عدل والا كانت تلبيسا لما فيها من الايقاع فى العمل بما لايجوز العمل به لان العدل اذا روى حديثا قصدا وجب على المكلفين العمل به والتلبيس خلاف مقتضى العدالة وهذا عزاه ابن الصلاح الى بعض المحدثين و بعض الشافعية (والمنع) له اذ كثيرا ما يروى من يروى ولا يفكر عمن يروى ولا نسلم انها لو لم تكن تعديلا له لكانت تلبيسا وانما يلزم ذلك لو وجب بمجردها العمل على السامع وليس كذلك اذ غاية روايته عنه أن يقول سمعته يقول كذا وهو ليس بموجب العمل عليه بل يجب على السامع اذا أراد العمل الكشف عن حال المروى عنه فان ظهرت عدالته عمل به والافلا فاذا لم يكشف وعمل كان هو المقصر فى حق نفسه وهذا عزاه ابن الصلاح الى أكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وذكر أنه الصحيح (والتفصيل بين من علم انه لايروى الا عن عدل) فهى تعديل والا يلزم خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل (أولا) يعلم ذلك من عادته فلا يكون تعديلا له لان العادة جارية بان الانسان يروى عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها (وهو) أى هذا التفصيل (الأعدل) كما هو ظاهر من وجهه فلاجرم أن اختاره الآمدى وابن الحاجب (وأما التدليس) وفسره بقوله (ايهام الرواية عن المعاصر الاعلى) سواء لقيه أولا سماعا منه بحذف المعاصر الادنى سواء كان

يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذى

---

(١) قوله الهزهاز بن ميزن وقوله بعده وخمر بن مالك كذا فى الاصل ولم نعثر على الاول وأما الثانى فلعله محرف عن حميد بن مالك وهو من رجال الحديث كما فى الخلاصة تحرر كتبه مصححه

شيخه أو شيخ شيخه أو كليهما فصاعدا بنحو عن فلان وقال فلان (أو وصف شيخه بمتعدد) بأن يسميه أو يكنيه أو ينسبه الى قبيلة أو بلد أو صنعة أو غيرها أو يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ويفعل هذا الموهم أو الواصف ذلك (لايهام العلو) فى السند أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوى أو لتأخر وفاته ومشاركة من دونه فيه على التقدير الاول (والكثرة) فى الشيوخ على التقدير الثانى لما فيه من ايهام انه غيره وقد لهج بهذا غير واحد كالخطيب فى تصانيفه (فغير قادح) والاول من تدليس الاسناد والثانى من تدليس الشيوخ (أما) ما كان من الاول (لايهام الثقة) أى كون الاسناد موثوقا به (باسقاط مختلف فى ضعفه بين ثقتين يوثقه) المسقط بذلك (بأن ذكر) الثقة (الاول بما لا يشتهر به من موافق اسم من عرف أخذه عن) الثقة (الثانى وهو) أى هذا الصنيع (أحد قسمى) تدليس (التسوية فيرد) متن الحديث (عندما نعى) قبول (المرسل ويتوقف فى عنعنته) أى قبول ما رواه بلفظ عن من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع وهذا لم أقف عليه بل الظاهر انه يرد أيضا عندهم لان العنعنة من صيغ التدليس والغرض ان المعنعن مدلس اللهم الا أن يكون المعنعن لا يدلس الا عن ثقة متقن فقد قال ابن عبد البر ينظر فى حال المدلس فان كان يتسامح بأن يروى عن كل أحد لم يحتج بشئ مما رواه حتى يقول أنبأنا أو سمعت وان كان ممن لا يروى الا عن ثقة استغنى عن توثيقه ولم يسأل عن تدليسه وعلى هذا أكثر أئمة الحديث ونقل عن أئمة الحديث انهم قالوا يقبل تدليس ابن عيينة لانه اذا وقف أحال على ابن جريج ومعمر ونظرائهما ورجحه ابن حبان لكن ذكر أن هذا شئ ليس فى الدنيا الا لابن عيينة فانه لا يكاد يوجد له خبر دلس فيه الا وقد تبين سماعه عن ثقة مثل ثقته وكلام البزار وأبى الفتح الازدى يفيد عدم اختصاص ابن عيينة بذلك وهو الوجه ثم لعل هذا أشبه من قول ابن الصلاح الصحيح التفصيل وهو ان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وأنواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا وأخبرنا وأشباهها فهو مقبول يحتج به نعم قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التى ليس فيها تدليس متصلة باجماع أهل النقل وزاد أبو عمرو الدانى اشتراط أن يكون معروفا بالرواية عنه والا وجه حذف هذا الشرط وقال الخطيب أهل العلم مجمعون على ان قول المحدث حدثنا فلان عن فلان صحيح معمول به اذا كان لقيه وسمع منه وقال الشيخ زين الدين العراقى اختلفوا فى حكم الاسناد المعنعن فالصحيح الذى عليه العمل وذهب اليه الجماهير من أئمة الحديث وغيرهم أنه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوى بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالعنعنة ثم قال وما ذكرناه من اشتراط ثبوت اللقاء هو مذهب ابن المدينى والبخارى وغيرهما من أئمة هذا العلم وأنكر مسلم فى خطبة صحيحه اشتراط ذلك وادعى أنه قول مخترع لم يسبق قائله اليه وان القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم بالاخبار قديما وحديثا انه يكفى فى ذلك ان يثبت كونهما فى عصر واحد وان لم يأت فى خبر قط انهما اجتمعا أو تشافها قال ابن الصلاح وفيما قاله مسلم نظر قال وهذا الحكم لا أراه يستمر بعد المتقدمين فيما وجد من المصنفين فى تصانيفهم مما ذكروه عن مشايخهم قائلين فيه ذكر فلان قال فلان ونحو ذلك (دون المجيزين) لقبول المرسل أى جمهورهم فقد حكى الخطيب أن جمهور من يحتج بالمرسل يقبل خبر المدلس وذكر غيره أن بعض من يحتج بالمرسل لا يقبل عنعنة المدلس وسيأتى أن الاكثر على قبول المرسل (ولا يسقط) الراوى المدلس بالتدليس المذكور (بعد كونه اماما من أئمة الحديث وهذا لم أقف على صريح فيه وكأن المصنف أخذه من شرطه لقبول المرسل (لاجتهاده وعدم صريح الكذب وهو) أى هذا القسم من التدليس (محمل فعل الثورى والاعمش (١) وبقية) وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب الصحيحة من هذا النوع كثير عن كثير كقتادة والسفيانين وعبد الرزاق والوليد بن مسلم ومن ثمة قال النووى وما كان فى الصحيحين وشبههما عن المدلسين بعن محمول على ثبوت

قاله مبنى على أن العلوم لاتتفاوت وقد تقدم الكلام عليه فى الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أى سواء كان القياس قطعيا أم لم يكن فثبوت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الاصل وقد يكون مساويا

(١) قوله وبقية هو بالموحدة قبل القاف ابن الوليد الكلاعى كما فى الخلاصة وفى القاموس انه محدث ضعف لا بالتاء المثناة كما وقع فى النسخ التى بيدنا كتبه مصححه

السماع من جهة أخرى وقال الحافظ عبد الكريم الحلبي قال أكثر العلماء المعنعنات التي في الصحيحين منزلة بمنزلة السماع (ويجب) سقوط الراوي بتدليسه (في المتفق) أي متفق على ضعفه لانه غرر شديد في الدين لانه يؤدي الى اثبات الاحكام الشرعية بما لايجوز اثباتها به ولو لم يقصد سوى تكبير شيخه ان يروى عن الضعفاء كما كان الوليد بن مسلم يفعله حتى قال له الهيثم بن خارجة أفسدت حديث الاوزاعي تروى عن الاوزاعي عن نافع وعن الاوزاعي عن الزهري وعن الاوزاعي عن يحيى بن سعيد وغيرك يدخل بين الاوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الاسلمي وبينه وبين الزهري ابراهيم بن مرة وقرة فقال له أنبل الاوزاعي أن يروى عن مثل هؤلاء فقال الهيثم قلت له فاذا روى عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث مناكير فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الاوزاعي عن الثقات ضعف الاوزاعي فلم يلتفت الى قولي فهذا مستلزم للضرر الديني وهذا هو القسم الثاني من قسمي تدليس التسوية والمراد بما عن شعبة التدليس أخو الكذب والتدليس في الحديث أشد من الزنا ولان أسقط من السماء الى الارض أحب الي من ان أدلس ولان أزني أحب الي من ان أدلس وهذا من شعبة كما قال ابن الصلاح افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والتنفير منه (وتحققه) أي هذا التدليس الكائن بالاسقاط يكون (بالعلم بمعاصرة الموصولين والا) اذا انتفى العلم بمعاصرتهما (لا تدليس) على الصحيح المشهور (وبعضهم) تدليس الشيوخ (الى تضييع) الشيخ (الموصول) أي المروي عنه (وحديثه) أي المروي أيضا بأن لا يتنبه له فيصير بعض رواته مجهولا ثم اعلم أن كون تدليس الاسناد ما تقدم هو المذكور لابن الصلاح وغيره وقال شيخنا الحافظ التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاؤه اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي ومن أدخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب التفرقة بينهما ويدل على أن اعتبار اللقاء في التدليس دون المعاصرة وحدها لابد منه اطباق أهل العلم بالحديث على ان رواية المخضرمين كأبي عثمان النهدي وقيس بن أبي حازم عن النبي صلى الله عليه وسلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس ولو كان مجرد المعاصرة يكتفي به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم قطعا ولكن لم يعرف هل لقوه أم لا وممن قال باشتراط اللقاء في التدليس الامام الشافعي وأبو بكر البزار وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه وهو المعتمد ويعرف عدم الملاقاة باخباره عن نفسه بذلك أو بجزم امام مطلع ولا يكفي ان يقع في بعض الطرق زيادة راو بينهما لاحتمال ان يكون من المزيد ولا يحكم في هذه الصورة بحكم كلي لتعارض احتمال الاتصال والانقطاع وقد صنف فيه الخطيب كتاب التفصيل لمبهم المراسيل وكتاب المزيد في متصل الاسانيد ❁ (مسئلة) قال (الاكثر) ووافقهم الرازي والآمدي (الجرح والتعديل) يثبتان (بواحد في الرواية وباثنين في الشهادة وقيل) يثبتان (باثنين فيهما) أي الرواية والشهادة وهو مختار جماعة من المحدثين وحكاه الباقلاني عن أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم (وقيل) يثبتان (بواحد فيهما) أي الرواية والشهادة وهو مختار القاضي أبي بكر (للاكثر لا يزيد شرط على مشروطه بالاستقراء ولا ينقص) شرط عن مشروطه والعدالة شرط لقبول الرواية والشهادة والجرح شرط لعدم قبولهما والرواية لا يشترط فيها العدد والشهادة يشترط فيها العدد وأقله اثنان فكذا التعديل والجرح فيهما (المعدد) أي شارطه فيهما قال كل منهما (شهادة) ولذا يرد بما ترد به الشهادة (فيتعدد) أي فيشترط فيهما العدد كما في سائر الشهادات (عورض) لا نسلم ان كلا منهما شهادة بل هو (خبر) عن حال الراوي (فلا) يشترط فيه العدد بل يكتفي فيه بالواحد اذا غلب على الظن صدقه (قالوا) أي المعددون فيهما اشتراط العدد في كل منهما (أحوط) لما فيه من زيادة الثقة والبعد عن احتمال العمل بما ليس بحديث فكان القول به أولى (أجيب بالمعارضة) وهي عدم اشتراط العدد أحوط حذرا من

له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الاذى فيه أكثر وأما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام من

تضييع الشرائع من الامر والنهى فان الاكتفاء بواحد يفيد ذلك لان به يصير قول الراوى مقبولا فتثبت به الشرائع من غير توقف على ثان تفوت بفواته ولانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث (المفرد فيهما) أى التعديل والجرح قال كل منهما (خبر) فلا يشترط فيه العدد (فيقال) له بل كل منهما (شهادة) فيشترط فيه العدد (فاذا قال) المفرد الافراد (أحوط) كما ذكرنا (عورض) بان التعدد أحوط كما ذكرنا (والاجوبة) من الطرفين (كلها جدلية) لانها ليست بمرجحة لمذهب بل موقفة عنه (والمعارضة الاولى) وهى الافراد أحوط (تندفع بانتفاء شرع مالم يشرع شر من ترك ماشرع) وهو عدم العمل بالحديث الذى لم تزك رواته اثنان وهما ليسا شرطا فيه ولا يخفى ان الصواب يندفع بان شرع مالم يشرع الخ كما كانت النسخة عليه حال قراءتى لهذا الموضع على المصنف رحمه الله ثم انما كان شرع مالم يشرع شرا من ترك ماشرع لانه يضرب بعرق الى المشاركة فى الربوبية تعالى الله عن ذلك بخلاف ترك ماشرع (والثانية) أى والمعارضة الثانية وهى التعدد أحوط (تقتضى التعدد فيهما) أى الجرح والتعديل (وقول الاكثر لا يزيد) شرط على مشروطه بالاستقراء (منتف بشاهد الهلال) أى هلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانه يكتفى فيه بواحد ويفتقر تعديله الى اثنين (ولا ينقص) شرط عن مشروطه منتف (بشهادة الزنا) فانه يلزم كونهم أربعة و يكفى فى تعديلهم اثنان (وما قيل لا نقص) بهذين (بل) زيادة الاصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة رمضان انما ثبت (بالنص للاحتياط فى الدرء) للعقوبات (والايجاب) للعبادة كما هو مذكور فى حاشية التفتازانى فللاحتياط فى الدرء يرجع الى شهادة الزنا والايجاب يرجع الى شهادة الهلال (لا يخرجه) أى هذا الجواب (عنهما) أى ثبوت الزيادة وثبوت النقص للشرط مع المشروط الذى هو عين مابه النقض وان كان ذلك لباعث مصلحة خاصة فان كل المشروعات كذلك (وأوجهها) أى هذه الاقوال (المفرد) أى القائل بان المفرد يكفى فيهما (فاذا قيل كونه شهادة أحوط منع محليته) أى التعديل (له) أى للاحتياط (اذ الاحتياط عند تجاذب متعارضين) لا يمكن الجمع بينهما (فيعمل بأشدهما ولا تزيد التزكية على أنها ثناء) خاص (عليه) أى الشاهد والراوى (وهو) أى ثبوته له يكون (بمجرد الخبر) الخاص من المزكى (فاثبات زيادة على الخبر) بخبر آخر يكون (بلا دليل فيمتنع) التعارض (ولا يتصور الاحتياط واختلف فى اشتراط ذكورة المعدل) للشاهد فى الحدود عند أصحابنا ففى كتاب الحدود من باب أبى حنيفة من المختلف والحصر يشترط الذكورة فى المزكى عند أبى حنيفة خلافا لهما بناء على أن التزكية فى معنى علة العلة عنده فيشترط فيها ما يشترط فى العلة التى هى الشهادة وشرط محض لها عندهما فلا يشترط فيها ما يشترط فيها وظاهر الاختيار أنها شرط عند محمد خاصة والذى فى الهداية ويشترط الذكورة فى المزكى فى الحدود قال فى غاية البيان يعنى بالاجماع وكذا فى القصاص ذكره فى المختلف فى كتاب الشهادات فى باب محمد اه وهذا هو الاشبه فلا جرم أن قال الزيلعى قالوا يشترط الذكورة وعدد الشهادة فى تزكية شهود الحد بالاجماع (ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكرا وامرأة فيما يشهد به حرا وعبد) لما تقدم من أن حقيقتها ثناء واخبار خاص عن حال الشاهد أو الراوى لا الشهادة (ولو شرطت الملابسة فى المرأة) لمن تزكيه (لسؤال بريرة) أى سؤال النبى صلى الله عليه وسلم بريرة مولاة عائشة رضى الله عنها فى قصة الافك بإشارة على كما ثبت ذلك فى الصحيح (والعبد) أيضا (لم يبعد فينتفى ظهور مبنى النفى) قال المصنف يعنى ان نفى تعديل المرأة والعبد لظهور عدم مخالطتهما الرجال والاحرار خلطة توجب معرفة باطن الحال فلو قيل بجواز تعديلهما بشرط العلم بمخالطتهما كأن تعدل من كانت زوجته والعبد من كان مولى له ثم باعه أو من عرف اتفاق أمر كان جامعا بينه و بينه مالم يبعد ولم يبعد كناية عن قولنا حسن فيكون مذهبا مفصلا فان الخلاف فى المرأة

أعتق شركا له فى عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان فى هذا الحكم لتساويهما فى علته وهى تشوف الشارع الى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس فى معنى الاصل و يسميان

مطلق

مطلق من الجانبين فيثبت قول ثالث وهو ان عرف مخالطتها وفي العبد المعروف اطلاق الجواز فيثبت فيه قول ثان وهو ان عرف مخالطته والالا اه قلت وهذا الذي أبداه المصنف في المرأة تفقها ظفرت به منقولا ففي المحيط ويقبل تعديل المرأة لزوجها اذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لان لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم فيفيد السؤال والتعديل من أمور الدين فيستوي فيه الانثى والذكر كرواية الاخبار ورؤية هلال رمضان خصوصا في تعديل النسوان لان المرأة أعرف بالاحوال في بيوتهن فان كانت مخدرة غير برزة لايكون لها خبرة فلا تعرف أحوال الناس الاحال زوجها وولدها فلا يكون تعديلها معتبرا فلا يفيد السؤال عنها اه وحينئذ فلقائل أن يقول مراد المطلق هذا وانما طوى ذكره من طواه العلم به من أنه انما تطلب التزكية ممن له خبرة بأحوال المزكي كما نص عليه مشايخنا وغيرهم وقد حكى مشايخنا أيضا خلافا بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد في تزكية العبد فلم يقبلها محمد وقبلها أبوحنيفة وأبو يوسف ولابد من حمل اطلاق قبولهامنه على ما اذا كان له خبرة بأحوال المزكي كما ذكرنا فيكون في كل من تزكية المرأة والعبد قولان المنع مطلقا والقبول بشرط خبرتهما بالمزكي ثم التحرير في هذه المسئلة أن التزكية اما تزكية العلانية فأصحابنا مجمعون على انه يشترط لها سائر أهلية الشهادة ومايشترط في الشهادة سوى لفظة الشهادة لان معنى الشهادة فيها أظهر لانها تختص بمجلس القضاء وأما تزكية السر ففي الحدود والقصاص عرفت مافيها غير أنهم ذكروا أن محمدا اشترط في شهود الزنا أربعة ذكور ولم أقف على تعيين عدد فيها لهما اللهم الا ما يقتضيه اطلاق اشتراط عدد الشهادة فيها في الحد اجماعا من أن المراد به اثنان بالنسبة اليهما ومن هنا يعلم توجه التفصي على قول محمد عن النقض بشهادة الزنا لماقيل من انه لاينقص شرط عن مشروطه فان على قوله فيها لم ينقص وفي غيره من الحدود والقصاص تقدم ان اشتراط الرجلين اجماع وأما غير الحدود والقصاص فذكروا أن محمدا يشترط في الحقوق التي يطلع عليها الرجال رجلين أو رجلا وامرأتين وفيما لايطلع عليه الرجال امرأة واحدة فرتبها على مراتب الشهادة وانه لايقبل تزكية الفاسق والمحدود في القذف والصبي والعبد والاعمى وأطلقوا انهما يقبلان تزكية المذكورين والوالد لولده والولد لوالده وأحد الزوجين للآخر ولم يذكروا اشتراط عدد في ذلك عنهما والظاهر عدمه عندهما وانما الاحوط اثنان كما ذكره غير واحد ومن هذا يعلم أيضا أن تقييد المصنف تعديل المرأة زوجها والعبد سيده بما يشير اليه كلامه من كون الزوجية والسيدية غير قائمة بينهما في الحال لاحاجة اليه ثم الظاهر أن تزكية الراوي كتزكية السر عند أبي حنيفة وأبي يوسف والله سبحانه أعلم

(مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان تقديم الجرح مطلقا) أي سواء كان المعدلون أقل من الجارحين أو مثلهم أو أكثر منهم نقله الخطيب عن جهور العلماء وصححه الرازي والآمدي وابن الصلاح وغيرهم (وهو المختار والتفصيل بين تساوي المعدلين والجارحين فكذلك) أي يقدم الجرح (والتفاوت) بين المعدلين والجارحين في المقدار (فيترجح الاكثر) من الفريقين على الاقل منهما (فاما وجوب الترجيح) لاحدهما على الآخر عرجح (مطلقا) أي سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر من الآخر (كنقل ابن الحاجب فقد أنكر) كما أشار اليه الشيخ زين الدين العراقي (بناء على حكاية القاضي أبي بكر) الباقلاني (والخطيب) البغدادي (الاجماع على تقديم الجرح عند التساوي لولا تعقب المازري الاجماع بنقله عن مالكي يشهر بابن شعبان) أنه يطلب الترجيح في هذا كما قيل اذا كان الجارح أقل من المعدل (لكنه) أي ابن شعبان (غير مشهور ولا يعرف له تابع فلا ينفيه) أي قول ابن شعبان الاجماع ولكن لقائل أن يقول اذا كان ثمة قائل بعدم تعيين العمل بالتعديل اذا كان الجارح أقل بل يطلب الترجيح فهذا قائل أيضا بطريق أولى بعدم تعين العمل بالتعديل وطلب الترجيح اذا تساوى عدد الجارحين والمعدلين كما لايخفى

أيضا بالقياس الجلي وهو مايقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق بين العبد

فيخدش دعوى الاجماع اللهم الا أن يكون كل من هذين ذهب الى ما قاله بعد انعقاد الاجماع على تقديم الجرح على التعديل اذا تساوى عدداهما ويجاب بان الامر على هذا لكن لم يتحقق قائل بطلب الترجيح اذا كان الجارح أقل (وأما وضع شارحه) أى كلام ابن الحاجب وهو القاضى عضد الدين (مكان) وقيل (الترجيح التعديل) أى قوله وقيل بل التعديل مقدم (فلا يعرف قائل بتقديم التعديل مطلقا) وأوله الابهرى بما لا طائل تحته وقال الكرمانى وفى بعض النسخ بل التجريح مقدم وهو موافق لكلام الشارحين والمصنف أيضا قلت وهذا أعجب فانه عين الاول ولعله توهم انه الترجيح (والخلاف عند اطلاقهما) أى الجرح والتعديل بلا تعيين سبب (أو تعيين الجارح سببا لم ينفه المعدل أو نفاه) المعدل (بطريق غير يقينى لنا فى تقديم الجرح عدم الاهدار) لكل من الجرح والتعديل بل الجمع بينهما (فكان) تقديمه (أولى أما الجارح فظاهر) لما قدمناه (وأما قول المعدل فلانه ظن العدالة لما قدمناه) من أن التزام الاسلام ظاهر فى اجتناب محظورات دينه (ولما يأتى) من أن العدالة يتصنع فى اظهارها فتظن وليست بثابتة (ورد ترجيح العدالة بالكثرة) للمعدلين (بأنهم وان كثروا ليسوا مخبرين بعدم ما أخبر به الجارحون) ولو أخبروا به لكانت شهادة باطلة على نفى ذكره الخطيب قال المصنف (ومعنى هذا أنهم) أى المعدلين والجارحين (لم يتواردوا فى التحقيق) على محل واحد فلا تعارض بين خبريهما (فاما اذا عين) الجارح (سبب الجرح) بان قال قتل فلانا يوم كذا (ونفاه المعدل يقينا) بان قال رأيته حيا بعد ذلك اليوم (فالتعديل) أى تقديمه على الجرح (اتفاق وكذا) يقدم التعديل على الجرح (لو قال) المعدل (علمت ما جرحه) أى الجارح الشاهد أو الراوى (به) من القوادح (وانه) أى المجروح (تاب عنه) أى عما جرح به هذا وفى حكاية الاتفاق على تقديم التعديل فى هاتين الصورتين أو الاولى نظر فان الذى فى الصورة الاولى فى أصول ابن الحاجب وشروحه وكانت النسخة عليه أولا أيضا فالترجيح وقالوا لعدم امكان الجمع وفى شرح السبكى والاظهر أنهما من مواقع الخلاف انتهى نعم رجحان التعديل فى الصورتين متجه كما هو غير خاف ان شاء الله تعالى والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة أكثر الفقهاء ومنهم الحنفية و) أكثر (المحدثين) ومنهم البخارى ومسلم (لا يقبل الجرح الا مبينا) سببه كأن يقول الجارح فلان شارب خمر أو آكل ربا (لا التعديل وقيل بقلبه) أى لا يقبل التعديل الا مبينا سببه كأن يقول المعدل فلان مجتنب للكبائر والاصرار على الصغائر وخوارم المروءة ويقبل الجرح بلا ذكر سببه (وقيل) يكفى الاطلاق (فيهما) أى الجرح والتعديل (وقيل لا) يكفى الاطلاق وقال (القاضى) أبو بكر قال (الجمهور من أهل العلم اذا جرح من لا يعرف الجرح يجب الكشف) عن ذلك (ولم يوجبوه) أى الكشف (على علماء الشأن قال ويقوى عندنا تركه) أى الكشف عن ذلك (اذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار المعدل) عما به صار عنده المزكى عدلا (وهذا اما يخالف ما عن امام الحرمين ان كان) كل من المعدل والجارح (عالما كفى الاطلاق (فيهما) أى الجرح والتعديل (والا) لو لم يكن عالما (لا) يكفى الاطلاق فيهما كما ذكره ابن الحاجب وغيره واختاره الغزالى والرازى والخطيب (فى الاكتفاء فى التعديل بالاطلاق) عن شرط العلم به فانه على قول القاضى يكتفى فيه بالاطلاق من غير شرط كون المعدل عالما وعلى قول الامام لا يكتفى فيه بالاطلاق الا اذا كان المعدل عالما (أو) هذا (مثله) أى ما عن الامام من القول المذكور بناء على ارادة تقييد المعدل بالعلم (فما نسب الى القاضى من الاكتفاء بالاطلاق) فى الجرح كما وقع للامام والغزالى فى المنخول (غير ثابت) عن القاضى بل كما قال الشيخ زين الدين العراقى الظاهر أنه وهم منهما والمعروف عنه انه لا يجب ذكر سبب واحد منهما اذا كان كل من الجارح والمعدل بصيرا كما مشى عليه الغزالى فى المستصفى وحكاه عنه الرازى والآمدى ورواه الخطيب (ويبعد من عالم القول بسقوط رواية أو ثبوتها بقول من لا خبرة عنده بالقادح وغيره) بل كما قال السبكى لا يذهب محصل الى قبول ذلك مطلقا من رجل غمر جاهل لا يعرف ما يجرح به ولا ما يعدل به وقد

والامة وهو المذكورة والاوثنة لا تأثير لهما فى أحكام العتق وأما الادون فهى الاقيسة التى تستعملها الفقهاء

اشار

أشار الى هذا القاضى (وما أوردوه من دليله) أى القاضى (ان شهد) الجارح (من غير بصيرة لم يكن عدلا) لاطلاق الكلام حينئذ بمجرد التشهى (والكلام فيه) أى والحال أن الكلام انما هو فى العدل (فيلزم أن لا يكون) الجارح (الا ذا بصيرة فان سكت) الجارح عن البيان (فى محل الخلاف) أى الموضع المختلف فى أنه هل هو سبب الجرح (فدلس) وهو قادح فى عدالته وغير خاف أن ما أوردوه مبتدأ خبره (يفيد أن لا بد من بصيرة عنده) أى القاضى (بالقادح وغيره وبالخلاف فيما فيه) الخلاف من أسباب الجرح والتعديل (وكذا ما أجابوا به) أى القاضى (من أنه) أى الجارح (قد بنى على اعتقاده) فيما يراه جرحا حقا (أو لا يعرف الخلاف) فلا يكون مدلسا (فرع أنه) أى الجارح (عالما غير أنه قد لا يعرف الخلاف فيجرحه أو يعدله بما يعتقده وهو مخطئ فيه لكن دفع بأن كونه لا يعرف الخلاف خلاف مقتضى بصره والحاصل أنه لا وجود لذلك القول) أى سقوط روايته أو ثبوتها بقول من لا خبرة عنده بالقادح وغيره (فيجب كون الاقوال على تقدير العلم) للعدل والجارح فيكون (أربعة فقائل) يقول (لا يكفى) الاطلاق من العالم (فيهما) أى الجرح والتعديل (للاختلاف) بين العلماء فى سببهما (ففى التعديل جواب أحمد بن يونس فى تعديل عبد الله العمرى) انما يضعفه رافضى مبغض لآبائه لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة فاستدل على ثقته بما ليس بحجة لان حسن الهيئة يشترك فيها المعدل والمجروح (وفى الجرح) الاختلاف فى سببه (كثير كشعبة) أى كجرحه (بالركض) كما تقدم (وغيره) أى وبسماع الصوت من منزل المنهال بن عمرو للمنهال وخصوصا ان كان قراءة بألحان كما ذكر ابن أبى حاتم عن أبيه فلو أثبت بالاطلاق لكان مع الشك به واللازم باطل (والجواب) عن هذا (بأن لا شك) فى ثبوته به (مع اخبار العدل) لان قوله يوجب الظن وأنه لو لم يعرف لم يقل (مدفوع بأن المراد) بالشك (الشك الآتى من احتمال الغلط فى العدالة للتصنع) فى اظهارها بالتكلف فى الاتصاف بالفضائل والكمالات فيتسارع الناس اليها بناء على الظاهر وهذا هو الموعود به فى التى قبل هذه بقوله ولما يأتى (واعتقاد ما ليس قادحا قادحا فى الجرح والعدالة لا تنفيه) أى الغلط المذكور (والجواب أن قصارى) أى غاية (العدل الباطن الظن القوى بعدم مباشرة الممنوع) شرعا (لتعذر العلم) بعدم المباشرة المذكورة (والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من أهل الفن ولا بد فى اخباره) أى المعدل (من تطبيقه) أى مفهوم العدالة (على حال من عدله فأغنى) مجموع هذا (عن الاستفسار) منه عن سببها (ويقطع بأن جواب أحمد) بن يونس المذكور (استرواح لا لتحقيق اذ لا نشك أنه لو قيل له ألحسن اللحية وخضابها دخل فى العدالة نفاه) أى أن يكون لها دخل فى مفهومها (وقائل) يقول (يكفى) الاطلاق (فيهما) أى الجرح والتعديل (من العالم لا من غيره) وقيد به ليتبين دخول قول الامام فى هذا القسم حيث قال (وهو مختار الامام تنزيلا لعلمه منزلة بيانه) والا فقد علم أنه شرط فى كل الاقوال (وجوابه فى الجرح ما تقدم) من أن الاختلاف فى أسباب الجرح كثير بخلاف العدالة (وقائل) يقول يكفى الاطلاق (فى العدالة فقط للعلم بمفهومها اتفاقا فسكوته كبيانه بخلاف الجرح) فان أسبابه كثيرة وبعضها مختلف فيه (وهو) أى هذا القول (مذهب الجمهور وهو الاصح وقائل) يقول (قلبه) أى يكفى الاطلاق فى الجرح لا فى العدالة (للتصنع فى العدالة والجرح يظهر وتقدم) جوابه مرتين (ويعترض على الاكثر بأن عمل الكل) من أهل الشأن (فى الكتب على ابهام) سبب (التضعيف الا قليلا فكان) الاكتفاء باطلاق الجرح (اجماعا والجواب) من ابن الصلاح عن هذا (بأنه) أى عملهم المذكور (أوجب التوقف عن قبوله) أى الراوى المضعف لان ذلك يوقع فيه ريبة يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم ببحث عن حاله أوجب الثقة بعدالته قبلنا حديثه ولم نتوقف كمن احتج به البخارى ومسلم وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم (يوجب قبول)

فى مباحثهم كقياس البطيخ على السبر فى الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة انما هو القوت

الجرح (المبهم اذ الكلام فيمن عدل والا فالتوقف لجهالة حاله ثابت وان لم يجرح بل الجواب أن أصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأى فى الاسباب) الجارحة فأوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح (حتى لو عرف) الجارح منهم (بخلافه) أى خلاف الرأى الصحيح فى الاسباب الجارحة (لا يقبل) جرحه (فلا يتوقف) فى قبول ذلك المجروح حينئذ والله تعالى أعلم

(مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها فى رواية ولا شهادة (وقيل هم) (كغيرهم) فيهم العدول وغيرهم (فيستعلم التعديل بما تقدم) من التزكية وغيرها الا من كان مقطوعا بعدالته كالخلفاء الاربعة أو ظاهرها (وقيل هم) (عدول الى الدخول فى الفتنة) فى آخر عهد عثمان كما عليه كثير وقيل من حين مقتل عثمان وقال القاضى عضد الدين ما بين على ومعاوية قال الابهرى وانما قال هذا وان كان من مذهب هذا القائل أنه لا تقبل رواية الداخل فى فتنة عثمان أيضا تنبيها على أن الفتنة بينهما كانت بسبب قتل عثمان (فتطلب التزكية) لهم من وقتئذ فان الفاسق من الداخلين غير معين ونقل بعضهم) أى القاضى عضد الدين (هذا المذهب بأنهم كغيرهم الى ظهورها فلا يقبل الداخلون مطلقا) أى من الطرفين (لجهالة عدالة الداخل والخارجون) منها (كغيرهم) يحتمل قوله الى ظهورها أمرين عدم قبولهم الا بعد ثبوت عدالتهم بالبحث عنها وعدم القبول مطلقا فان أراد الاول كما أشار اليه قوله (ان اراد أنه يبحث عنها) أى عدالتهم (بعد الدخول وهو) أى البحث عنها بعده (منقول) عن بعضهم (ففاسد التركيب) اذ حاصله هم كغيرهم الى ظهورها فهم كغيرهم (وحاصله المذهب الثانى وليس ثالثا) اذ معناه حينئذ أنهم كغيرهم مطلقا وان أراد الثانى كما أشار اليه قوله (وان أراد لا يقبل بوجه فشقه الاول) ينبغى أن يكون فهم (عدول) الى ظهورها فلا يقبلون لانهم (كغيرهم) ثم لا قائل بأنهم لا يقبلون أصلا (وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا) على المختار وهو الاول قوله تعالى (والذين معه) أشداء على الكفار رحماء بينهم الآية مدحهم تعالى فدل على فضلهم (ولا تسبوا أصحابى) فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه كما فى الصحيحين وغيرهما وهذا من أبلغ الادلة وأوضحها على عظيم فضلهم (وما تواتر عنهم من مداومة الامتثال) للامر والنهى وبذلهم الاموال والانفس فى ذلك فان هذه الامور أدل دليل على العدالة (ودخولهم فى الفتن بالاجتهاد) أى اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء كان كل مجتهد مصيبا كما هو ظاهر أو المصيب واحد الوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب على أن ابن عبد البر حكى اجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أن الصحابة كلهم عدول وهذا أولى من حكاية ابن الصلاح اجماع الامة على تعديل جميع الصحابة ثم حكايته اجماع من يعتد بهم فى الاجماع على تعديل من لابس الفتن منهم حسن وقال السبكى والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات الى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين وقد سلف اكتفاؤنا فى العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فى غير آية وأفضل خلق الله الذى عصمه الله عن الخطأ فى الحركات والسكنات محمد صلى الله عليه وسلم فى غير حديث ونحن نسلم أمرهم فيما جرى بينهم الى ربهم جل وعلا ونبرأ الى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم ونعتقد أن الطاعن على ضلال مهين وخسران مبين مع اعتقادنا أن الامام الحق كان عثمان وانه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة من مباشرة قتله فالمتولى قتله كان شيطانا مريدا ثم لا نحفظ عن أحد منهم الرضا بقتله انما المحفوظ الثابت عن كل منهم انكار ذلك ثم كانت مسئلة الاخذ بالثأر اجتهادية رأى على كرم الله وجهه التأخير مصلحة ورأت عائشة رضى الله عنها البدار مصلحة وكل جرى على وفق اجتهاده وهو مأجور ان شاء الله تعالى ثم كان الامام الحق بعد ذى النورين عليا كرم الله وجهه وكان معاوية رضى الله عنه متأولا هو وجماعته ومنهم

أو الكيل هكذا عاله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم فى المقتات أكثر مما هو فى البطيخ والى هذا

من قعد عن الفريقين وأحجم عن الطائفتين لما أشكل الامر وكل عمل بما أدى اليه اجتهاده والكل عدول رضى الله عنهم فهم نقلة هذا الدين وحملته الذين بأسيافهم ظهر وبألسنتهم انتشر ولو تلونا الآى وقصصنا الاحاديث فى تفضيلهم لطال الخطاب فهذه كلمات من اعتقد خلافها كان على زلل وبدعة فليضمر ذو الدين هذه الكلمات عقدا ثم ليكف عما جرى بينهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا انتهى والحاصل انهم خير الامة وأن كلا منهم أفضل من كل من بعده وان رقى فى العلم والعمل خلافا لابن عبد البر فى هذا حيث قال قد يأتى بعدهم من هو أفضل من بعضهم والله سبحانه أعلم (ثم الصحابى) أى من يطلق عليه هذا الاسم (عند المحدثين وبعض الاصوليين من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه) قال شيخنا الحافظ والمراد باللقاء ما هو أعم من المجالسة والمماشاة ووصول أحدهما الى الآخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر سواء كان بنفسه أو بغيره انتهى وذلك بأن يحمل صغيرا اليه صلى الله عليه وسلم لكن هل تمييز الملاقى له شرط حتى لا يدخل الاطفال الذين حنكهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلاقوه مميزين ولا من رآه وهو لا يعقل أم ليس بشرط فيدخلون فيه تردد قال الشيخ زين الدين العراقى ويدل على اعتبار التمييز مع الرؤية ما قاله شيخنا الحافظ أبو سعيد العلائى فى كتاب المراسيل فى ترجمة عبد الله بن الحارث بن نوفل حنكه النبى صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له بل ولا رؤية وحديثه مرسل أيضا وفى ترجمة عبد الله بن أبى طلحة الانصارى حنكه النبى صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا تعرف له رؤية بل هو تابعى وحديثه مرسل انتهى وخرج بمسلما من لقيه كافرا سواء لم يسلم بعد ذلك أو أسلم بعد حياته أو لم يلقه أو بعد وفاته وبقوله ومات على اسلامه من لقيه مسلما ثم ارتد ومات على ردته كعبد الله بن خطل وهذا بناء على أن المراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وهو كذلك والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد (أو) لقيه (قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل) فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم يبعث أمة وحده وذكره ابن منده فى الصحابة وعلى هذا فينبغى أن يترجم فى الصحابة القاسم بن النبى صلى الله عليه وسلم فانه ولد ومات قبل النبوة فان قلت انما لم يترجموه فيهم لاشتراط تمييز الملاقى كما يدل عليه ما تقدم قلت فيشكل بترجمتهم فى الصحابة لابراهيم وعبد الله ابنيه صلى الله عليه وسلم (أو) لقيه مسلما (ثم ارتد وعاد) الى الاسلام (فى حياته) صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن أبى سرح اذ لا مانع من دخوله فى الصحبة ثانيا بدخوله الثانى فى الاسلام (وأما) لو لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام (بعد وفاته) صلى الله عليه وسلم (كقرة) بن هبيرة (والاشعث) بن قيس (ففيه نظر والاظهر النفى) لصحبته لان صحبة النبى صلى الله عليه وسلم من أشرف الاعمال وحيث كانت الردة محبطة للعمل عند أبى حنيفة ونص عليه الشافعى فى الام فالظاهر أنها محبطة للصحبة المتقدمة وذهب شيخنا الحافظ الى أن الاصح ان اسم الصحبة باق للراجع الى الاسلام سواء رجع للاسلام فى حياته أم بعده سواء لقيه ثانيا أم لا قال ويدل على رجحانه قصة الاشعث بن قيس فانه كان ممن ارتد وأتى به الى أبى بكر الصديق أسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه أخته ولم يتخلف أحد عن ذكره فى الصحابة ولا عن تخريج أحاديثه فى المسانيد وغيرها انتهى والاول أوجه دليلا (و) عند (جمهور الاصوليين من طالت صحبته) للنبى صلى الله عليه وسلم (متبعا) له (مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا) عليه (بلا تحديد) لمقدارها بمقدار مخصوص (فى الاصح وقيل) مقدارها (ستة أشهر) فصاعدا ذكره المايرغى والله تعالى أعلم بوجهه (وابن المسيب) مقدارها (سنة أو غزو) معه وعلل بأن لصحبة النبى صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالسنة المشتملة على الفصول الاربعة التى يختلف فيها المزاج والغزو

كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا

المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب و يسفر فيه أخلاق الرجل وفيه مالا يخفى ثم لو لم يلزمه الا أنه لا يعد من الصحابة جرير بن عبدالله البجلى ومن شاركه فى انتفاء هذا الشرط مع كونهم لا خلاف فى عدهم من الصحابة لكفى فى ضعفه (لنا) على المختار وهو قول جمهور الاصوليين (ان المتبادر من) اطلاق (الصحابى وصاحب فلان العالم ليس الا ذاك) أى من طالت صحبته الى آخره (فان قيل يوجبه) أى كون الصحابى من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ساعة (اللغة) لاشتقاقه من الصحبة وهى تصدق على كل من صحب غيره قليلا كان أو كثيرا (قلنا) ايجاب اللغة ذلك (ممنوع فيما بياء النسبة ولو سلم) ايجاب اللغة ذلك فيما بياء النسبة أيضا فقد تقرر للائمة عرف فى أنهم لا يستعملون هذه التسمية الا فيمن كثرت صحبته واتصل لقاؤه على ما تقدم ولا يجرون ذلك على من لقى المرء ساعة ومشى معه خطا وسمع منه حديثا واذا كان كذلك (فالعرف مقدم ولذا) أى تقدمه على اللغة (يتبادر) هذا المراد العرفى من اطلاقه (قالوا الصحبة تقبل التقييد بالقليل والكثير يقال صحبه ساعة كما يقال) صحبه (عاما فكان) وضعها (للمشترك) بينهما كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل الزائر والمحدث لمن اتصف بالقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك (قلنا) هذا (غير محل النزاع قالوا والحالف لا يصحبه حنث بلحظة قلنا) هذا (فى غيره) أى غير محل النزاع أيضا (لا فيه) أى محل النزاع (وهو الصحابى بالياء) التى للنسبة (بل تحقق فيه) أى الصحابى (اللغة والعرف الكائن فى نحو أصحاب الحديث وأصحاب ابن مسعود وهو) أى العرف المذكور (للملازم متبعا) للملازم (اتفاقا و يبتنى عليه) أى الخلاف فى الصحابى من هو (ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية) كما هو قول المحدثين و بعض الاصوليين (أو) عدم ثبوتها وحينئذ (يحتاج) الى التزكية كما هو قول جمهور الاصوليين (وعلى هذا المذهب يجرى الحنفية كما تقدم) فى مثل معقل بن سنان فجعلوا تزكيته عمل السلف بحديثه (ولولا اختصاص الصحابى بحكم) شرعى وهو عدالته (لامكن جعل الخلاف فى مجرد الاصطلاح) أى تسميته صحابيا كما ذكره ابن الحاجب (ولا مشاحة فيه) أى الاصطلاح لكن الاختصاص المذكور يفيد انه معنوى (وأما قول ان الصحابى من عاصره) صلى الله عليه وسلم (فقط) وهو قول يحيى بن عثمان بن صالح المصرى فانه قال وممن دفن أى بمصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن أدركه ولم يسمع منه أبو تميم الجيشانى واسمه عبدالله بن مالك انتهى وانما هاجر أبو تميم الى المدينة فى خلافة عمر باتفاق أهل السير (ونحوه) كأن كان صغيرا محكوما باسلامه تبعا لاحد أبويه وعليه عمل ابن عبد البر فى الاستيعاب وابن منده فى معرفة الصحابة (فتكلف كتابته كثير) لانكشاف انتفاء الصحبة فيمن كان بهذه المثابة والله تعالى أعلم ﴿(مسئلة اذا قال المعاصر) للنبى صلى الله عليه وسلم (العدل أنا صحابى قبل على الظهور) لان الظاهر أن وازع عدالته تمنعه من الكذب (لا) على (القطع لاحتمال قصد الشرف) بدعوى رتبة شريفة لنفسه (فما قيل) هو (كقول غيره) أى غير الصحابى (أنا عدل) كما فى البديع (تشبيه فى احتمال القصد) للشرف (لا تمثيل) فى حكمه (والا) لو كان تمثيلا (اقبل) قوله أنا عدل فيحكم بعدالته (أو لم يقبل الاول) أى قول المعاصر العدل أنا صحابى فلا يحكم بصحابته (والفارق) بين قول الصحابى أنا صحابى وقول غيره أنا عدل فى قبول الاول دون الثانى (سبق العدالة للاول على دعواه) الصحبة بخلاف الثانى فانه لم يثبت عدالته قبل قوله أنا عدل ليقبل نعم لابد أن يكون دعواه الصحبة لا ينافيها الظاهر أما لو ادعاها بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانها لا تقبل للحديث الصحيح أرأيتكم ليلتكم هذه فانه على رأس مائة سنة لا يبقى أحد ممن هو على وجه الارض يريد انخرام القرن قاله فى سنة وفاته ذكره الحافظ زين الدين العراقى وغيره ﴿(مسئلة اذا قال الصحابى قال عليه السلام حمل على السماع) منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة لان الغالب من

على القياس الظنى وان أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا ان الامام

الصحابى

الصحابى انه لا يطلق القول عنه الا اذا سمعه منه (وقال القاضى يحتمله) أى السماع (والارسال) لاحتمال الامرين لفظ قال ومع هذا (فلا يضر اذ لا يرسل الا عن صحابى) والصحابة كلهم عدول (ولا يعرف فى) رواية (الاكابر عن الاصاغر روايتهم) أى الصحابة (عن تابعى الا كعب الاحبار فى الاسرائيليات) روى عنه العبادلة الاربعة وأبو هريرة ومعاوية وأنس ثم نقل هذا عن القاضى وفاق لابن الحاجب والآمدى وتعقبه السبكى بان الذى نص عليه القاضى فى التقريب حمل قال على السماع ولم يحك فيه خلافا قال السبكى بل ولا أحفظ عن أحد فيها خلافا (ولا اشكال فى قال لنا وسمعته وحدثنا) وأخبرنا وشافهنا أنه محمول على السماع منه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف (مع انه وقع التأول فى قول الحسن حدثنا أبو هريرة بمعنى) حدث أبو هريرة (أهل المدينة وهو) أى الحسن (بها) أى بالمدينة لكن قال ابن دقيق العيد هذا اذا لم يقم دليل قاطع على أن الحسن لم يسمع من أبى هريرة لم يجز أن يصار اليه قال الشيخ زين الدين العراقى قال أبو زرعة وأبو حاتم من قال عن الحسن حدثنا أبو هريرة فقد أخطأ انتهى والذى عليه العمل انه لم يسمع منه شيأ وهو منقول عن كثير من الحفاظ بل قال يونس ابن عبيد ما رآه قط وقال ابن القطان حدثنا ليس بنص فى أن قائلها سمع (وفى مسلم قول الذى يقتله الدجال أنت الدجال الذى حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم أى أمته وهو منهم) بناء على انه لم يثبت ما فى مسلم أيضا قال أبو اسحق يعنى ابراهيم بن سفيان راوى مسلم يقال ان هذا الرجل هو الخضر وان كان معمر ذكره فى جامعه فى اثر هذا الحديث أيضا ولا أن الخضر لقى النبى صلى الله عليه وسلم هذا والذى فى الصحيحين يأتى الدجال وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة فينزل بعض السباخ التى تلى المدينة فيخرج اليه يومئذ رجل وهو خير الناس أو من خيار الناس فيقول أشهد أنك الدجال الذى حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه (فان قال سمعته أمر أو نهى) أوجبت هذه الزيادة نقصا فى الحجة فجاء الخلاف (فالاكثر حجة) لظهوره فى تحققه كذلك والعدل لا يجزم بشئ الا اذا علمه (وقيل يحتمل انه اعتقده) أى ما سمعه (من صيغة أو) شاهده من (فعل أمرا ونهيا وليس) ما اعتقده أمرا ونهيا (اياه) أى أمرا ونهيا (عند غيره) كما اذا اعتقد أن الامر بالشئ نهى عن ضده فيقول نهى عن كذا والنهى عن الشئ أمر بضده أو أن الفعل يدل على الامر فيقول أمر وغيره لا يراه نهيا ولا أمرا (ورده) أى هذا القول (بانه احتمال بعيد صحيح) لمعرفتهم بأوضاع اللغة والفرق بين الاوامر والنواهى وما هو أدق منهما وعدالتهم المقتضية لتحرزهم فى مواقع الاحتمال والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور (أما أمرنا) بكذا كما فى الصحيح عن أم عطية أمرنا أن نخرج فى العيدين العواتق وذوات الخدور الحديث (ونهينا) عن كذا كما فى الصحيح عنها أيضا نهينا عن اتباع الجنائز (وأوجب) علينا كذا وأبيح لنا أو رخص لنا كذا بناء الجميع للمفعول (وحرم) علينا كذا (وجب أن يقوى الخلاف) فيه (للزيادة) للاحتمال فيه على ما تقدم بانضمام احتمال كون الآمر بعض الائمة أو) كون ذلك (استنباطا) من قائله فان المجتهد اذا قاس فغلب على ظنه أنه مأمور بالحكم الذى أداه اليه قياسه يجب عليه العمل بموجبه ويقول عرفا أمرنا بكذا وكذا الباقى وقد ذهب الى هذا الكرخى والصيرفى والاسمعيلى (ومع ذلك) أى احتماله لهذه الاحتمالات فهى (خلاف الظاهر اذ الظاهر من قول مختص بملك له الامر ذلك) أى ان الآمر ذلك الملك فيكون ظاهرا فى أن الآمر والناهى والموجب والمحرم والمبيح هو رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه الاكثر لا أنه لا خلاف فيه بين أهل النقل كما جزم به البيهقى وقيل هذا فى غير الصديق اما اذا قاله الصديق فهو مرفوع بلا خلاف ثم ما عدا هذا الظاهر احتمال بعد فلا يدفع الظهور (وقوله) أى أى الصحابى (من السنة) كذا كما فى رواية ابن داسة وابن الاعرابى لسنن أبى داود أن عليا رضى الله عنه قال السنة وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة بل قول الراوى صحابيا كان أو غيره ذلك

جعلهما مسئلتين مستقلتين وقررهما يعنى الذى قررته من أوله الى آخره والذى ذكره

(ظاهر عند الاكثر في سنته عليه السلام) وقدمنا في تقسيم الحنفية الحكم امارخصة الى آخره أن هذا قول أصحابنا المتقدمين وبه أخذ صاحب الميزان والشافعية وجمهور المحدثين (وتقدم للحنفية) أى لكثير منهم كالكرخي والرازى وأبى زيد وفخر الاسلام والسرخسي ومتابعيهم والصيرفي من الشافعية (انه) أى هذا القول من الراوى صحابيا كان أو غيره (أعم منه) أى من كونه سنة النبي صلى الله عليه وسلم (ومن سنة) الخلفاء (الراشدين) وبينائه بعون الله وتوفيقه الوجه من الطرفين وان الحافظ العراقي ذكر أن الاصح أنه من التابعين كما قال النووى موقوف ومن الصحابة ظاهر في مراده سنة النبي صلى الله عليه وسلم وان البيهقي والحاكم نفيا في هذا الخلاف وان ابن عبد البر نفاه فيهما وانه محمول على اطلاعهم على الخلاف فليتنبه له (ومثله) أى قول الصحابى من السنة في الخلاف في ثبوت الحجية قوله (كنا نفعل أو نرى وكانوا) يفعلون كذا فالاكثر أنه (ظاهر في الاجماع عندهم) أى الصحابة (وقيل ليس بحجة قالوا لو كان) حجة (لم تجز المخالفة لخرق الاجماع) واللازم منتف بالاجماع (والجواب) عن هذا (بأن مقتضى ماذكر ظهوره) أى هذا القول (في نفى الاجماع أو) في (لزوم نفيه) أى الاجماع (وهو) أى ظهوره في أحدهما (خلاف مدعاكم) أيها النافون للحجية لان مدعاكم أنه ليس بحجة وهذا منكم انما ينفى كونه اجماعا أو يلزم منه نفى كونه اجماعا ولا يلزم من كل منهما نفى الحجية ثم الجواب مبتدأ خبره (غير لازم لان التساوى) في احتمال كونه حجة واحتمال كونه غير حجة (كاف فيه) أى في جواز المخالفة له لان الحجية لاتثبت بالشك (بل هو) أى الجواب (أن ذلك) أى عدم جواز المخالفة انما هو (في الاجماع القطعي الثبوت) أما في ظنى الثبوت فلا وهذا ظنى الثبوت (وأما رده) أى دليل الاكثر (بانه لا اجماع في زمنه عليه السلام ففى غير محل النزاع اذا المدعى ظهوره) أى هذا القول (في اجماع الصحابة بعده) أى النبي صلى الله عليه وسلم (وبهذا) أى كونه ظاهرا في اجماع الصحابة بعده (ظهر أن قول الصحابى ذلك) أى كنا نفعل وكانوا يفعلون (وقف خاص) لانه على جملة الصحابة (وجعله) أى كنا نفعل وكانوا يفعلون (رفعا) كما ذهب اليه الحاكم والامام الرازى (ضعيف) اذ لا يلزم منه نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا ولا عملا ولا تقريرا (حتى لم يحكه) أى القول بكونه رفعا (بعض أهل النقل فاما) قول الصحابى ذلك (بزيادة نحو في عهده) أى النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن جابر كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (رفع) لان ظاهره حينئذ مشعر باطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك وتقريرهم عليه وتقريره أحد وجوه السنن المرفوعة وقوله (لا يعرف خلافه الا عن الاسماعيلي) فيه تطرق مذهب أبو اسحاق الشيرازى وابن السمعانى الى أنه ان كان لا يخفى غالبا فمرفوع والا فموقوف وحكى القرطبي انه ان ذكره في معرض الاحتجاج كان مرفوعا والا فموقوف وقال نحو في عهده ليشمل ما في لفظ لجابر في الصحيحين كنا نعزل والقرآن ينزل (و) أما قول الصحابى ذلك (بنحو وهو يسمع فاجماع) كونه رفعا كقول ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل هذه الامة بعد نبيها أبو بكر وعمر وعثمان وعلى و يسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الطبراني في المعجم الكبير (مسئلة اذا أخبر) مخبر خبرا (بحضرته عليه السلام فلم ينكر) صلى الله عليه وسلم ذلك عليه (كان) الخبر (ظاهرا في صدقه) أى مخبره فيه (لاقطعيا) والا لانكره لو كان كاذبا لان تقريره على الكذب الحرام ممتنع منه (لاحتمال أنه) صلى الله عليه وسلم (لم يسمعه) أى ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو أهم منه (أو) سمعه لكن (لم يفهمه) لرداءة عبارة المخبر مثلا (أو كان) صلى الله عليه وسلم (بين نقيضه) أى ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد انكاره (أو رأى تأخير الانكار) لمصلحة في تأخيره (أو ما علم كذبه) لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم قال أنتم أعلم بأمر دنياكم رواه مسلم (أو رآه) أى ذلك الخبر (صغيرة ولم يحكم باصراره) أى

الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم ان يكون المنهاج مخالفا

المخبر عليها قالوا ولو قدر عدم جميع هذه الاحتمالات فالصغيرة غير ممتنعة على الأنبياء فجاز أن يكون من الصغائر ومع الاحتمال لا قطع بصدقه ﴿مسئلة﴾ (حمل الصحابي مرويه المشترك) لفظا أو معنى (ونحوه) كالمجمل والمشكل والخفي (على أحد ما يحتمله) من الاحتمالات (وهو) أي الحمل المذكور (تأويله) أي الصحابي لذلك (واجب القبول) عند الجمهور (خلافا لمشهوري الحنفية) ووجب القبول عند الجمهور (لظهور أنه) أي حمله المذكور (لموجب هو به أعلم) لان الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لا ينطق باللفظ المشترك لقصد التشريع الا ومعه قرينة حالية أو مقالية معينة مراده والصحابي الراوي الحاضر لمقاله الشاهد لاحواله أعرف بذلك من غيره (وهو) أي وجوب قبول تأويله (مثل تقليده في اللازم) يعني لازم وجوب تقليده في حكمه بالحكم ولازم وجوب الرجوع الى تأويله واحد فالفرق بلا فارق والمراد بذلك اللازم ظهور أنه أخذه عنه صلى الله عليه وسلم وان جاز خلافه لان ذلك غالب أحوالهم فيحمل عليه الا أن يترجح خلافه ذكره المصنف رحمه الله تعالى (و) حمل الصحابي مرويه (الظاهر على غيره) أي غير الظاهر حكمه ما يذكر (فالاكثر) من العلماء منهم الشافعي والكرخي المعمول به هو (الظاهر) دون ما حمله عليه الراوي من تأويله (وقال الشافعي كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته) أي الصحابي بظاهر الحديث وقيل يجب حمله على ما عينه الراوي وفي شرح البديع وهو قول بعض أصحابنا انتهى وهو اختيار المصنف وقال عبد الجبار وأبو الحسين البصري ان علم أن الصحابي انما صار الى تأويله المذكور لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم له وجب العمل به وان جهل أنه لذلك بل يجوز أن يكون لدليل ظهر له من نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر في ذلك الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا وجب العمل بظاهر الخبر لان الحجة كلام النبي صلى الله عليه وسلم دون تأويل الصحابي واختار الآمدي أنه ان علم مأخذ الراوي في المخالفة وكان المأخذ مما يوجب حمل الخبر على ذلك المحمل وجب المصير اليه اتباعا لذلك الدليل لا لحمل الراوي عليه وعمله به لان عمل أحد المجتهدين ليس بحجة على الباقي وان جهل مأخذه عمل بالظاهر لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم والاصل في خبر العدل وجوب العمل به ما لم يقم دليل أقوى منه يوجب ترك العمل به ولم يثبت اذ كما يحتمل أن يكون لعلمه بأنه مراد النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون لنسيان طرأ عليه أو لدليل اجتهد فيه وهو مخطئ فلا يترك الظاهر بالشك ثم على كل تقدير لا يفسق الراوي بل تبقى روايته مقبولة في هذا الخبر وغيره لانه عامل باجتهاده الذي يجب العمل به ولا فسق باتيان الواجب فان قيل مخالفة الظاهر حرام فكيف يجب حمله على خلافه كما هو المختار عند المصنف (قلنا ليس يخفى عليه) أي الصحابي الراوي (تحريم ترك الظاهر الا لما يوجبه) أي تركه (فلولا تيقنه) أي الراوي (به) أي بما يوجب تركه (لم يتركه ولو سلم) انتفاء تيقنه به (فلولا أغلبيته) أي أغلبية لظن بما يوجب تركه لم يتركه (ولو سلم) انتفاء أغلبية الظن بل انما ظن ذلك ظنا لا غير (فشهوده) أي الراوي (ما هنالك) أي لحال النبي صلى الله عليه وسلم عند مقاله (يرجح ظنه) بالمراد لقيام قرينة حالية أو مقالية عنده بذلك (فيجب الراجح و به) أي وبشهوده ذلك (يندفع تجويز خطئه بظن ما ليس دليلا دليلا) فانه بعيد منه ذلك مع عدالته وعلمه بالموضوعات اللغوية ومواقع استعمالها وحالة من صدر عنه ذلك بل الظاهر أن ذلك منه انما هو لدليل في نفس الامر أوجب ذلك وقد اطلع عليه (ومنه) أي ترك الظاهر لدليل (لا من العمل ببعض المحتملات تخصيص العام) من الصحابي (يجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس) مرفوعا (من بدل دينه فاقتلوه) رواه البخاري وغيره (وأسند أبو حنيفة) عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين (عنه) أي ابن عباس ما معناه (لا تقتل المرتدة) اذ لفظه لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحبسن ويدعين الى

لا أصليه الحاصل والمحصول من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة قطيعة

الاسلام ويجبرن عليه (فلزم) تخصيصه المبدل بكونه من الرجال لسماعه مخصصا له وهو اما نهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء كما فى الصحيحين وغيرهما واما سماعه خصوص ذلك فقد أخرج الدارقطنى عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل المرتدة اذا ارتدت وفيه عبد الله بن عيسى الجزرى قال الدارقطنى كذاب يضع الحديث أو ثبوت ذلك عنده بوجه غير سماعه نفسه له فقد ورد ذلك من طريق غيره من الصحابة هذا مذهب أصحابنا (خلافا للشافعى) ومالك وأحمد فقالوا يقتل عملا بالعموم الظاهر (فلو كان) المروى (مفسرا وتسميه الشافعية نصا على ما سلف) فى التقسيم الثانى للمفرد باعتبار دلالته أوائل الكتاب (وتركه) أى الصحابى (بعد روايته لا ان لم يعرف تاريخ) لتركه وروايته له (تعين كون تركه لعلمه بالناسخ) لانه أجل من أن يخالف النص بغير دليل ولا وجه لمخالفته له سوى اطلاعه على ناسخ له فيتعين (فيجب اتباعه) فى ترك العمل به خلافا للشافعى (وبه) أى كون ترك الراوى المروى المفسر وعمله بخلافه بعد روايته له انما يكون لعلمه بالناسخ (يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ) أى ما فى صحيح مسلم وغيره عن أبى هريرة مرفوعا طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب (اذ صح اكتفاء) رواية (أبى هريرة بالثلاث) كما رواه الدارقطنى بسند صحيح (فيقوى به) أى باكتفائه بالثلاث (حديث اغسلوه ثلاثا وممن رواه الدارقطنى) ولكن لفظه عنه صلى الله عليه وسلم فى الكلب يلغ فى الاناء يغسل ثلاثا أو خمسا ثم قال تفرد به عبد الوهاب عن اسماعيل وهو متروك ثم انما يقوى به وان كان ضعيفا (لموافقته الدليل) كأنه يريد الدليل المشتمل على ذكر الثلاث فى تطهير النجاسة (ولا خفاء فى عدم اعتبار الضعف فى نفس الامر فى مسماه) أى الضعيف (بل) انما يعتبر (ظاهرا فاذا اعتضد) الضعيف بمؤيد له (ظهر أن ما ظهر غير الواقع كما يضعف ظاهر الصحة بعلة باطنة واحتمال ظن الصحابى ما ليس ناسخا ناسخا لا يخفى بعده فوجب نفيه) أى هذا الاحتمال لانتفاء الدليل الملجئ الى اعتباره (قالوا النص واجب الاتباع قلنا نعم وهو الناسخ الذى لاجله ترك) المروى المفسر لا نفس المفسر (ومنه) أى ترك الصحابى مرويه بعد روايته له حتى يكون تركه نسخا لمرويه (ترك ابن عمر الرفع) لليدين فيما عدا تكبيرة الافتتاح من الصلاة (على ما صح عن مجاهد صحبت ابن عمر سنين فلم أره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح) أخرجه ابن أبى شيبة بلفظ ما رأيت ابن عمر يرفع يديه الا فى أول ما يفتتح والطحاوى بلفظ صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا فى التكبيرة الاولى من الصلاة مع ما أخرج الستة عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر فاذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك وان جهل تاريخ المخالفة للمروى لم يرد بها الحديث لان الحديث حجة بيقين فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فلا يسقط بالشك وحملت على أنها كانت قبل الرواية حملا لامره على أحسن الوجهين فانه واجب ما أمكن وقد عرف من هذا أنه اذا كانت مخالفته قبل الرواية بيقين لا تكون مخالفته جرحا فى الحديث اذ الظاهر من حال العدل أنه اذا كان الحكم المخالف للحديث مذهبا له ثم بلغه الحديث أنه يترك مذهبه ويرجع الى العمل بالحديث (وكتخصيصه) أى الصحابى الراوى (العام تقييده للمطلق) فيجب حمله على سماع المقيد لاطلاقه (فان لم يعلم عمله) أى الصحابى الراوى له (وعلم عمل الاكثر بخلافه) أى الخبر (اتبع الخبر) لان غير الراوى جاز أن لا يكون عالما بذلك المروى ثم ليس قول الاكثر حجة فضلا عن أن يكون راجحا يترك به الخبر (ومن يرى حجية اجماع) أهل (المدينة) كمالك (يستثنيه) فيقول الا أن يكون فيه اجماع أهل المدينة فالعمل باجماعهم (كاجماع الكل) لان الاجماع مقدم على خبر الواحد والحنفية لم يذكروا هذا القسم وانما ذكره الآمدى وموافقوه كابن الحاجب وصاحب البديع فذكره المصنف من غير حكاية خلاف للحنفية فيه حكما منه بأن ما ذكروه يوافق قول الحنفية أخذا من

حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس

قولهم

قولهم في الصحابي المجهول العين والحال ان قبل السلف حديثه أو سكتوا أو اختلفوا عمل بالحديث فعلم من القبول مع الاختلاف العمل به في ترك الاكثر لتحقق الاختلاف خصوصا مع الحكم بصحة الحديث وشهرة راويه ذكره المصنف رحمه الله تعالى (وترك الصحابة الاحتجاج به) أي بالحديث (عند اختلافهم مختلف في رده) أي الحديث (وهو) أي رده بتركهم الاحتجاج به عند احتياجهم الى الاحتجاج به هو (الوجه اذا كان) الحديث (ظاهرا فيهم وأما عمل غيره) أي غير راوي الحديث (من الصحابة بخلافه) أي المروي (فالحنفية ان كان) الحديث (من جنس ما يحتمل الخفاء على التارك للعمل به (كحديث القهقهة) المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق منها رواية أبي حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن أبي معبد الخزاعي عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذ أقبل أعمى يريد الصلاة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة (عن أبي موسى) الاشعري (تركه) أي العمل به (لا يضره) أي الحديث (اذ لا يستلزم) تركه قدحا في الحديث (مثل ترك الراوي الصحابي مرويه المفسر بعد روايته له لجواز عدم اطلاعه عليه كما في وقوع القهقهة في الصلاة (لانه) أي وقوعها في الصلاة (من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه) أي الحديث (عنه) أي أبي موسى قلت لكن في تمثيلهم بهذا نظر ففي الاسرار قد اشتهر عن أبي العالية رواية هذا الحديث مرسلا ومسندا عن أبي موسى ورواه الطبراني باسناد صحيح عنه مرفوعا فلا جرم ان قال (على أنه منع صحته) أي تركه (عنه) أي أبي موسى (بل روي (نقيضه) أي نقيض ترك العمل به وهو أنه عمل به عنه (أولا) يكون الحديث (منه) أي جنس ما يحتمل الخفاء (كالتغريب) المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام رواه مسلم وغيره وهو اخراج الحاكم المحصن الحر ذكرا كان أو أنثى الى مسافة قصر فما فوقها وأول مدته ابتداء السفر كما هو مذكور في فروع الشافعية (تركه عمر بعد لحاق من غربه مرتدا) فأخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن أمية بن خلف في الشراب الى خيبر فلحق بهرقل فتنصر فقال عمر لا أغرب بعده مسلما (فيقدح) ترك عمل غير الراوي له من الصحابة فيه (لاستلزامه) أي ترك العمل به حينئذ (ذلك) أي القدح فيه (أو أنه) أي التغريب (كان زيادة تعزير سياسة) شرعية ايحاشا للزاني وزيادة في تنكيله (اذ لا يخفى) كون التغريب من الحد (عنه) أي عن عمر (لابتناء الحد على الشهرة مع حاجة الامام الى معرفته فيفحص عنه وكفره) أي المغرب في بعض الوقائع (لا يحصل تركه الحد وقد قال عمر للمؤلفة بعده عليه السلام حين فهم انتهاء حكمهم وهم أهل شوكة الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومنعهم) فروى الطبري عنه أنه قاله لما أتاه عيينة بن حصن وأعقبه بقوله يعني ليس اليوم مؤلفة (بقي قسم) لم يذكر في تقسيمهم وهو (محتمل لا يخفى) أي ما اذا لم يكن الحديث مما يحتمل الخفاء (وليس) الحكم الثابت به (من متعلقات الصحابي الذي ليس براويه (التارك) للعمل به (التي تهمه) وتوجب له زيادة الفحص عنه قال المصنف (والوجه ليس) ترك عمل غير الراوي التارك له (كالراوي) أي كترك العمل بمرويه (لزيادة احتمال عدم بلوغه) أي الحديث الذي هو بهذه المثابة الى تاركه الذي ليس براويه (وهو) أي هذا القسم بوجوب العمل بالحديث (أولى من الاكثر) أي من القسم الذي ترك الاكثر العمل (به) أي بوجوب العمل بالحديث للزيادة المذكورة وليطلب له مثال ان كان له وجود في نفس الامر والا فلعلهم لم يذكروه لانتفاء مثاله في استقرائهم والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة حذف بعض الخبر الذي لا تعلق له بالمذكور جائز) عند الاكثر (بخلاف) ما له تعلق به يخل بالمعنى حذفه مثل (الشرط) كقوله صلى الله عليه وسلم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير يعني الامة غير المحصنة

انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمعقول واضح البطلان

متفق عليه (والاستثناء) كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم (والحال) كقوله صلى الله عليه وسلم لا يصلى أحدكم فى الثوب الواحد ليس على عاتقه شئ رواه البخارى (والغاية) كقوله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه متفق عليه فانه لا يجوز حذفه لما فيه من فوات المقصود (وقيل لا) يجوز مطلقا (وقيل ان روى مرة على التمام) هو أو غيره الخبر جاز وان لم يكن رواه على التمام هو ولا غيره لم يجز (وما قيل يمنع ان خاف تهمة الغلط) كما ذكر الخطيب حيث قال من روى حديثا على التمام وخاف ان رواه مرة أخرى على النقصان أن يتهم بأنه زاد فى أول مرة ما لم يكن سمعه أو أنه نسى فى الثانى باقى الحديث لقلة ضبطه وكثرة غلطه فواجب عليه أن ينفى هذه الظنة عن نفسه (فأمر آخر) لا دخل له فى أصل الجواز الذى الكلام فيه (لنا اذا انقطع التعلق) بين المذكور والمحذوف (فكخبرين أو أخبار وشاع من الائمة من غير نكير والأولى الكمال كقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم) أى تتساوى فى القصاص والديات لا فضل لشريف على وضيع (ويسعى بذمتهم) أى بأمانهم (أدناهم) أى أقلهم (ويرد عليهم أقصاهم) أى يرد الابعد منهم التبعة عليهم وذلك أن العسكر اذا دخل دار الحرب فاقتطع الامام منهم سرايا ووجهها للاغارة فما غنمته جعل لها ما سمى ويرد ما بقى لاهل العسكر لان بهم قدرت السرايا على التوغل فى دار الحرب وأخذ المال (وهم يد على من سواهم) أى كالعضو الواحد فى اتحاد كلمتهم ونصرتهم وتعاونهم على جميع الملل المحاربة لهم رواه أبو داود وابن ماجه الا انه قال مكان ويرد عليهم أقصاهم ويجير عليهم أقصاهم ففسر الرد فى تلك الرواية بالاجازة فالمعنى يرد الاجارة عليهم حتى يكون كلهم مجيرا يقال أجرت فلانا على فلان اذا أجبته منه ومنعته ﴿مسئلة المختار﴾ كما هو مختار امام الحرمين والغزالى والآمدى والامام الرازى وابن الحاجب ورواية عن أحمد (ان خبر الواحد قد يفيد العلم بقرائن غير اللازمة لما تقدم) أى ما يلزم الخبر لنفسه أو المخبر أو المخبر عنه (ولو كان) المخبر (غير عدل لا) أنه يفيده (مجردا) عن القرائن (وقيل ان كان) المخبر (عدلا جاز) أن يفيد العلم (مع التجرد) عن القرائن لكن لا يطرد فى خبر كل واحد عدل بمعنى أن كلما حصل خبر الواحد حصل العلم به بل قد يوجد خبر الواحد ولا يوجد العلم به وهو عن بعض المحدثين (وعن أحمد) فى رواية انه يفيد العلم مع التجرد عن القرائن لكن (يطرد) فى خبر كل واحد عدل بمعنى ان كلما حصل خبر الواحد العدل حصل العلم به (وأول) العلم المفاد به مطردا (بعلم وجوب العمل لكن تصريح ابن الصلاح فى مرويهما) أى صحيحى البخارى ومسلم (بانه مقطوع بصحته) وسبقه الى هذا محمد بن طاهر المقدسى وأبو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن يوسف (ينفيه) أى هذا التأويل ثم ابن الصلاح ذهب الى هذا (مستدلا بالاجماع على قبوله وان كان) الاجماع (عن ظنون) أى ظن كل من أهل الاجماع (فظن معصوم) من الخطا وظن من هو معصوم منه لا يخطئ والامة فى اجماعها معصومة من الخطا (والاكثر) من الفقهاء والمحدثين (لا) يفيد العلم (مطلقا) أى سواء كان بقرائن أو لا (لنا) فى الاول وهو افادة العلم بقرائن (القطع به فى نحو اخبار ملك) من اضافة المصدر الى المفعول أى فيما اذا أخبر واحد ملكا (بموت ولد) له (فى النزع مع صراخ وانتهاك حرم) للملك (ونحوه) من خروج الملك وراء الجنازة على هيئة منكرة من تمزيق ثوب وحسر رأس واضطراب بال وتشويش حال اذ كل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القرائن قاطع بصحة المخبر عنه وحاصل له العلم به كما يعلم صدق المتواتر (وفى الثانى) وهو عدم افادة العلم مع عدم القرائن (لو كان) خبر الواحد مفيدا العلم بالقرائن (فبالعادة) اذ لا علية ولا ترتيب الا باجراء الله عادته بخلق شئ عقب آخر (فيطرد) لان معناه الحصول دائما من غير اقتضاء عقلى وهو معنى الاطراد وانتفاء اللازم ضرورى بالوجدان اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعى (واجتمع النقيضان فى الاخبار بهما) أى

لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشئ بالشئ فى حكمه المظنون كما تقدم ايضاحه ومثال

اخبار عدلين بنقيضين فان اخبارهما بهما جائز بالضرورة بل واقع والمعلومان ثابتان فى الواقع والا كان العلم جهلا و بطلان اجتماعهما ظاهر فان استحالته بديهية وفى شرح أصول ابن الحاجب للسبكى وفيه نظر فان القائل خبر الواحد يفيد العلم انما يقوله اذا لم تكن قرينة الكذب موجودة لانه يحكم على خبر العدل مجردا عن القرائن وقد يقال انضمام خبر عدل آخر اليه مناف له قرينة كذب أحدهما فلا يفيد والحالة هذه خبر واحد منهما علما (ووجب التأثيم) له بالاجتهاد لمخالفته اليقين حينئذ (وهو) أى وجوب التأثيم لمخالفه (منتف بالاجماع) هذا وقد قال المصنف التلازم فى الدليل الثانى من أدلة المذهب المختار وهو عدم حصول العلم مع عدم القرائن من اقترانيين واستثنائى بيانها لو كان مفيدا للعلم لكان بالعادة ولو كان بالعادة لاطردت ينتج من الاقترانى المركب من الشرطيات لو كان مفيدا لاطرد ثم يقال أيضا لو كان مفيدا لاطرد ولو اطرد لاجتمع النقيضان ينتج من الاقترانى المركب من الشرطيات أيضا لو أفاد لاجتمع النقيضان وأما الثالث فباستثنائى فيقال لو أفاد لوجب التأثيم لكن لا فلا (الاكثر) قالوا (مفيده) أى العلم (القرائن فقد أخرجوا الخبر عن كونه جزء مفيد العلم) أى جزء علة الافادة (ودفعه) أى هذا القول من أهل المذهب المختار (بأنه لولا الخبر لجوزنا موت) شخص (آخر) للملك غير ولده من أخيه وأبيه فلا يحصل الجزم بموت ولده بعينه (يفيد أن المقصود مجرد حصول العلم مع المجموع) من الخبر والقرائن ولكنهم لا يقدرون على اثبات الخبر جزء علة افادة العلم (فاذا عجز عن اثباته) أى الخبر (جزء السبب) لافادة العلم (لزم) كونه (شرطا) لافادة العلم (وهو) أى كونه شرطا لافادة العلم (عين مذهب الاكثر) لان الكلام فيما مع الخبر من القرائن لا مجرد قرائن بلا خبر (فهو) أى هذا القول من أهل المختار (اعتراف به) أى بكونه شرطا (فأغناهم) أى هذا الاعتراف أهل المختار (عما نسبوه) أى الاكثر (ليهم) أى أهل المختار (من قولهم) أى الاكثر (دليلكم) أصحاب المختار (على نفيه) أى العلم عن خبر الواحد (بلا قرينة ينفيه) أى العلم عنه (بها) أى بالقرينة (وهو) أى دليلكم على نفيه (لو كان) خبر الواحد مفيدا العلم بلا قرائن (أدى الى النقيضين) أى تناقض المعلومين (الى آخره) أى ولزوم الاطراد وتأثيم مخالفه (و) أغناهم عن (دفعه بأنه) أى الدليل المذكور (انما يقتضى امتناعه) أى كون الخبر مفيدا العلم (عنده) أى عند نفى القرينة (لا مطلقا) ليدخل فيه ما مع القرينة (لان لزوم المتناقضين انما هو (بتقديره) أى عدم القرائن (أما الجواب بالتزام الاطراد فى مثله) أى فيما فيه القرائن بان يقال خبر كل عدل مع القرينة يوجب العلم كما ذكره القاضى عضد الدين وأشار اليه ابن الحاجب (فبعيد للقطع بان ليس كل خبر واحد بقرائن يوجب العلم والدعوى) أى والحال أن الدعوى تفيد أن خبر الواحد (قد يوجبه) أى العلم (لا الكلية) أى لا أن كل خبر واحد يفيد العلم (لما ذكر) فى جواب الواقعة المذكورة للملك من انه لا شك أنه يجوز ان يثبت نقيضها بان يرجعوا فيذكروا انه لم يمت وانما سكن وبرد فظن موته (فبالجواب) أى الخبر العلم (بعلم أنه) أى الخبر (ذلك) الخبر الذى يفيد العلم بالقرائن يعنى أن الدليل المثبت افادة العلم للخبر المحفوف بالقرائن انى وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر (كما فى) الخبر (المتواتر يعرفه) أى كونه متواترا (أثره) أى اذا ثبت أثره وهو (العلم) ثبت أنه متواتر فكذا هنا اذا ثبت به العلم ثبت انه ذلك الخبر المفيد للعلم بالقرائن (وحينئذ نمنع امكان مثله) أى اخبار واحد آخر عدل (بالنقيض او نمنع) لاستحالة ذلك (الا لو وقع) الاخبار بالمتناقضين (فى الاحكام الشرعية فيجوز لعدم حقيقة التعارض) فيها (للزوم اختلاف الزمان) فيها (فأحدهما منسوخ) والآخر ناسخ له (ويلتزم التأثيم) لمخالف الخبر المحفوف بالقرائن بالاجتهاد (لو وقع) الخبر المذكور (فيها) أى الاحكام الشرعية كما هو حكم سائر مفيدى العلم فى الشرعيات لكنه لم يقع فيها (بخلافه) أى التأثيم (بخبر الواحد) فانه غير ملتزم (للقطع بجواز اخبار اثنين بنقيضين بل) للقطع (بوقوعه فعلم به) أى بنفس اخبار اثنين بنقيضين

ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال فى الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله

(أنه) أى خبر الواحد (لا يفيده) أى العلم والالم يقع منهما ذلك (وماقيل مثله) أى مثل هذا من جواز اخبار اثنين متناقضين (يقع فيما ذكر من اخبار الملك) بموت ابنه بان يخبره مخبر بموته مع القرائن ثم يخبره آخر بانه لم يمت وانما اشتبه على المخبر والحاضرين وقامت القرائن على ذلك (يرد بان ذلك) أى جواز اخبار اثنين بخبرين متناقضين للموت وهما موت ابنه وعدمه (عند عدم افادته) أى الخبر الاول وهو الاخبار بموته العلم (الاول) وهو العلم به وهو انما يكون مبنيا على مجرد الاعتقاد وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع لان المطابقة معتبرة فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى (والطارد) لافادته العلم (فى مرويهما) أى الصحيحين قال (لو أفاد) مرويهما الظن لم يجمع على العمل به لكنه أجمع على العمل به فلم يفد الظن (أما الملازمة فللنهى عن اتباعه) أى الظن والنهى للتحريم (والذم عليه) أى على اتباعه قال تعالى (ولا تقف) أى لا تتبع ما ليس لك به علم (ان يتبعون الا الظن) فى معرض الذم فدل على حرمته (والجواب) عن هذا (الاجماع عليه) أى على العمل بخبر الواحد (للاجماع على وجوب العمل بالظن لا لافادته) أى مرويهما (العلم بمضمونه والسمعى) أى لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون (مخصوص بالاعتقاديات) المطلوب فيها اليقين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع وان كان ظاهر السمعى العموم (وذلك الاجماع) القطعى على وجوب العمل بالظن (دليل وجود المخصص) فى الاعتقاديات على غير قول الحنفية (أو الناسخ) النهى عن اتباع الظن فى غيرها على قواعد الحنفية (وما قيل لا اجماع) على العمل بخبر الواحد (للخلاف الآتى) فى العمل به (ليس شئ) معتبر (لاتفاق هذين المتناظرين على نقل اجماع الصحابة فيه) أى فى العمل به (وقوله) أى الطارد (ظن معصوم قلنا انما أفاده الاجماع على العمل وأين هو من كون خبر الواحد يفيد العلم فالحاصل ان ادعيت أن الاجماع على العمل) بخبر الواحد (لافادة الخبر العلم منعناه) أى هذا المدعى (وهو) أى هذا المدعى (أول المسئلة) فهو مصادرة على المطلوب (أو انه) أى الاجماع على العمل بخبر الواحد (أفاد أن هذا الخبر المعين الذى أجمع على العمل به حق قطعا أمكن تسليمه ولا يفيد) المطلوب (اذ الاول) أى كون خبر الوحد يفيد العلم (هو المدعى لا الثانى) وهو أن هذا الخبر الذى أجمع على العمل به حق قطعا (وسواء كان) هذا المجمع على العمل به (منهما) أى الصحيحين (أو لا يكون) منهما (وقد يكون خبر الوحد (منهما) أى الصحيحين (ولا يجمع عليه) أى العمل بمقتضاه لتكلم بعض أهل النقد فيه كالدارقطنى قيل وجملة ما استدركه الدارقطنى وغيره على البخارى مائة وعشرة أحاديث وافقه مسلم على اخراج اثنين وثلاثين حديثا منها أو لغير ذلك (فالضابط ما اجمع على العمل به) لا مرويهما بخصوصه (وهى) أى ما أجمع على العمل به ۞ (مسئلة اذا أجمع على حكم يوافق خبرا قطع بصدقه) أى الخبر (عند الكرخى وأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى) فى جماعة (لعملهم) أى أهل الاجماع (به) أى بالخبر الموافق لعملهم (والا) لو لم يقطع بصدقه (احتمل الاجماع الخطأ فلم يكن) الاجماع (قطعى الموجب) واللازم منتف لانه لا اجماع على خطأ ولا يحتمل الخطأ (ومنعه) أى القطع بصدقه (غيرهم) وهو الجمهور وفاقا وانما دل على صدقه ظنا واختاره الآمدى وصاحب البديع (لاحتمال كونه) أى عملهم أو عمل بعضهم (بغيره) أى الخبر المذكور من الادلة لا بذلك الخبر لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل عملهم على صدقه لعدم علمهم به (ولو كان) عملهم (به) أى بذلك الخبر (لم يلزم احتمال الاجماع للخطا على تقدير كونه مفيدا الظن لانه كاف فى العمل به (للقطع باصابتهم فى العمل بالمظنون) كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصدقه وانما يكون الغالب على الظن (وتحقيقه) كما أشار اليه الشيخ سراج الدين الهندى (أنه) أى الاجماع الموافق لحكمه (يفيد القطع بحقية الحكم ولا يستلزم القطع بصدق الخبر) بمعنى (أنه) أى الخبر بلفظه (سمعه فلان منه عليه السلام) ۞ (مسئلة اذا أخبر)

صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها انتهى

مخبر خبرا عن محسوس كما صرح به الآمدى (بحضرة خلق كثير وعلم علمهم بكذبه لو كذب ولم يكذبوه ولا
حامل على السكوت) من خوف أو غيره فقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز أن يسكتوا عن تكذيبه
لا لشئ والمختار أن يقال (قطعنا بصدقه بالعادة) لان مع اختلاف أمزجتهم ودواعيهم ووجود هذين
الشرطين يمتنع عادة السكوت عن تكذيبه لو كان كاذبا فانتفى قول السبكى والمختار ما ذهب اليه ابن
السمعانى من اشتراط تمادى الزمن الطويل فى ذلك انتهى ﴿(مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل) وهو
أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين (جائز عقلا خلافا للشذوذ) وهم الجبائى فى جماعة من
المتكلمين (لنا القطع بأنه) أى التعبد به لورود السمع به كأن يقول النبى صلى الله عليه وسلم اعملوا به اذا
ظننتم صدقه وعرضناه على عقولنا علمنا قطعا أنه (لا يستلزم محالا) لذاته عقلا (فكان) التعبد به (جائزا)
اذ لا معنى للجواز غير هذا وغاية ما يتصور فى اتباعه من المحذور احتمال كونه كذبا أو خطأ فيلزم منه التعبد
بكذب أو خطأ لكن هذا الاحتمال لا يمنع التعبد به اذ كان الصدق راجحا والا لامتنع التعبد به فى العمل
بشهادة الشاهدين وقول المفتى للعامى لتحقق هذا الاحتمال فيهما لكن هذا لا يمنع العمل بهما بالاتفاق
فكذا لا يمنع من العمل بخبر الواحد (قالوا) التعبد به ان لم يكن ممتنعا لذاته فممتنع لغيره لانه (يؤدى الى
تحريم الحلال وقلبه) أى تحليل الحرام فيما اذا روى واحد خبرا يدل على التحريم وآخر خبرا يدل على الحل
وكان أحدهما راجحا وعمل به (لجواز خطئه و) يؤدى الى (اجتماع النقيضين) ان تساويا وعمل بهما
(فينتفى الحكم) وهو التعبد به (قلنا الاول) أى تأديته الى تحريم الحلال وقلبه (منتف على اصابة كل
مجتهد) اذ لا حلال ولا حرام فى نفس الامر بل هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا
لواحد حراما الآخر (وعلى اتحاده) أى كون المصيب واحدا فقط (انما يلزم) كون التعبد به مؤديا الى
ذلك (لو قطعنا بوجوبه) أى خبر الواحد على أنه الموافق لما فى نفس الامر (لكنا) لا نقطع به بل (نظنه
وهو) أى ظنه (ما) أى الذى (كلف) المجتهد به (ونجوز خلافه) أى المظنون ونقول الحق مع من وقع على
ما فى نفس الامر ومخالفه على خطأ لكن الحكم المخالف لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا للاجماع على وجوب
متابعة ظن نفسه (ونجزم) فى الثانى وهو كونه مؤديا الى اجتماع النقيضين (بأن الثابت فى المتعارضين
أحد الحكمين فان ظنناه) أحدهما (سقط الآخر) لان المرجوح فى مقابلة الراجح فى حكم العدم فلا تناقض
(والا) لو لم يظن أحدهما حتى انتفى الترجيح (فالتكليف بالتوقف) عن العمل بكل منهما الى أن يظهر
رجحان أحدهما فيعمل به كما هو مذهب جماعة منهم القاضى أبو بكر أو بتخير المجتهد بالعمل بايهما شاء
فاذا عمل باحدهما سقط الآخر كما هو مذهب آخرين منهم الشافعى وكلاهما يمنع اجتماع المتناقضين
(ولا يخفى أن الاول) أى قولهم التعبد به ممتنع لغيره لانه يؤدى الى تحريم الحلال وقلبه فانه ممكن
وذلك باطل وما يؤدى الى الباطل لا يجوز عقلا كما ذكره هكذا القاضى عضد الدين (ليس عقليا بل مما
أخذه العقل من الشرع فالمطابق الثانى) وهو لزوم اجتماع النقيضين فهو تعريض بما ذكره القاضى
وقد أوضحه المصنف بحاشيته هنا فقال أى الاول لما لم يفد الامتناع العقلى واقتصر عليه بعضهم
قرر على ارادة الامتناع العقلى لغيره لا لذاته باعتبار أنه يؤدى الى خلاف الواقع وهو باطل وما يؤدى الى
الباطل باطل عقلا وليس بل ما يؤدى الى الباطل العقلى اما الباطل الشرعى فما يؤدى اليه باطل شرعا
والعقل انما يحكم به أخذا من الشرع كما اذا أخذ أصلا غيره فيحكم بمقتضاه فى محال تحققه فاختار المصنف
الزام اجتماع النقيضين ليصح وضع المسئلة انتهى (ومانعوه) أى المخالفين (من قولهم لو جاز
التعبد به من حيث هو (جاز) التعبد به فى العقائد (ونقل القرآن وادعاء النبوة بلا معجز) لان
المجوز للتعبد به ظن الصدق وهو موجود فى هذه أيضا واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم (ساقط لان
الكلام فى التجويز العقلى فنمنع بطلان التالى) فنقول بل يجوز التعبد به فيها أيضا عقلا (غير أن التكليف

الحكم الثابت بالقياس
المظنون لا يكون
الا مظنونا واعلم
أن فى كلام المصنف

او قع بعدم الاكتفاء) بخبر الواحد (فيها) أما في العقائد فلما تقدم من النص السمعي المفيد لذلك في مسئلة المختار ان خبر الواحد قد يفيد العلم وأما في نقل القرآن فلانه من أعظم المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فالدواعي متوفرة فحكمت العادة بكون اثباته قطعيا وأما في ادعاء النبوة فلان العادة تحيل صدق مدعيها بغير معجزة دالة على صدقه لانها أمر في نهاية العظمة وغاية الندرة والطباع مستبعدة لوقوعه بخلاف الفروع فانما اكتفى فيها بالظن ﴿مسئلة العمل بخبر العدل واجب في العمليات ومنعه الروافض وشذوذ) منهم أبو داود (لنا تواتر) العمل به (عن الصحابة في) آحاد (وقائع خرجت عن الاحصاء المستقرين يفيد مجموعها) أي آحاد الوقائع (اجماعهم) أي الصحابة قولا أو كالقول على ايجاب العمل عنها) أي أخبار الآحاد (فبطل الزام الدور) الزام (مخالفة ولا تقف) ماليس لك به علم على تقدير الاستدلال به على المطلوب لانا انما أثبتناه بتواتر العمل بها لا بخبر واحد فالعمل بها والمتواتر ولو معنى يفيد العلم (و) الزام (كون المستفاد) من هذه الوقائع (الجواز) أي جواز الاستدلال والعمل باخبار الآحاد والنزاع انما هو في الوجوب لانا بحثنا بهم الاحكام بما يدل على وجوب العمل بها (على انه لا قائل به) أي بالجواز (دون وجوب ومن مشهورها) أي أعمال الصحابة باخبار الآحاد (عمل أبي بكر بخبر المغيرة) بن شعبة (ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة) السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أخرجه مالك وأحمد وأصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم (وعمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس) وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري (وبخبر حمل) بالحاء المهملة والميم المفتوحتين (ابن مالك في ايجاب الغرة في الجنين) حيث قال كنت بين امرأتين فضربت احداهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة عبد أو أمة وأن تقتل بها كما أخرجه أصحاب السنن وابن حبان والحاكم (وبخبر الضحاك) بن سفيان (في ميراث الزوجة من دية الزوج) حيث قال كتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أخرجه أحمد وأصحاب السنن (وقال الترمذي حسن صحيح وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع) كما أفاده ما أسنده شيخنا الحافظ عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر رضي الله عنه في الابهام بثلاث عشرة وفي الخنصر بست حتى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وفيما هنالك من الاصابع عشر ثم قال هذا حديث حسن أخرجه الشافعي والنسائي انتهى قلت فعلى هذا قول السبكي وأما رجوعه الى كتاب عمرو بن حزم فحكاه الخطابي ولم يثبت لانه لم يثبت عندنا أن كتاب عمرو بن حزم بلغ عمر وقد قال الشافعي لو بلغه لصار اليه وفي هذا القول دلالة على أنه لم يبلغه انتهى متعقب بهذا فليحرر ثم من روى كتاب عمرو بن حزم أحمد وأبو داود في المراسيل والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم وقال يعقوب بن سفيان لا أعلم في جميع الكتب كتابا أصح من كتاب عمرو بن حزم كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم (و) عمل (عثمان وعلي بخبر فريعة) بنت مالك بن سنان أخت أبي سعيد الخدري (ان عدة الوفاة في منزل الزوج) كذا في شرح القاضي عضد الدين وهو كذلك بالنسبة الى عثمان رضي الله عنه كما رواه مالك وأصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وأما بالنسبة الى علي رضي الله عنه فالله تعالى أعلم به (ومالا يحصى كثرة من الآحاد التي يلزمها العلم باجماعهم على عملهم بها لا بغيرها ولا بخصوصيات فيها سوى حصول الظن فعلمناه) أي حصول الظن (المناط عندهم مع ثبوت اجماعهم بالاستقلال على خبر أبي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش) وقدمنا في البحث الاول من مباحث العموم أن شيخنا الحافظ قال ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر بل معناه (ونحن معاشر الانبياء لا نورث) وقدمنا ثمة أيضا أن المحفوظ انا كما رواه النسائي (والانبياء يدفنون حيث يموتون) رواه بمعناه ابن الجوزي في

تطـــرا من وجهين أحـــدهما ان تقسيم القـــياس الى دون

الوفاء (وانما يتوقفون عند ريبة توجب انتفاء الظن كانكار عمر خبر فاطمة بنت قيس في نفي نفقة المبانة) كما تقدم تخريجه في مجهول العين والحال (وعائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء الحي) كما في الصحيحين (وأيضا تواتر عنه صلى الله عليه وسلم ارسال الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام) منهم معاذ فروى الجماعة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تأتي قوما من أهل الكتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فان هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث الى غير ذلك مما يطول تعداده ولو لم يجب قبول خبرهم لم يكن لارسالهم معنى (والاعتراض) على الاستدلال بهذه الاخبار (بأن النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد) بخبر الواحد لا في جواز العمل به وهذه الاخبار انما تدل على الجواز لا على الوجوب (ساقط لان ارسال النبي) صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام (اذا أفاد وجوب عمل المبلغ بما بلغه الواحد) العلم القطعي بتكليف المبعوث اليهم بالعمل بمقتضى ما يخبرهم به رسله (كان) ارساله (دليلا في محل النزاع) وهو وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد وغيره وهو وجوب العمل على المبلغ الذي ليس بمجتهد لان المبلغ قد يكون له أهلية الاجتهاد وقد لا يكون وعلى كل أن يعمل بمقتضاه و يدخل فيه ما لو أفاد اللفظ علة وصف فان العمل به عمل بمقتضى ذلك اللفظ قاله المصنف و يلزم منه أن يكون خبر الواحد وان لم يكن رسولا مفيدا لوجوب العمل على المجتهد وغيره (واستدل) من قبلنا للمختار (بقوله تعالى فلولا نفر الآية) أي من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون لان الطائفة تصدق على الواحد وقد جعل منذرا ووجب الحذر باخباره ولولا قبول خبره لما كان كذلك (واستبعد) الاستدلال بها (بانه) أي النفر لافتائهم بناء على ان المراد بالانذار الفتوى بقرينة توقفه على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر المخوف مطلقا (ويدفع) هذا الاستبعاد (بانه) أي الانذار (أعم منه) أي الافتاء (ومن اخبارهم) ولا موجب للتخصيص المذكور ولا نسلم ان الانذار متوقف على التفقه و بانه يلزم منه تخصيص القوم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهدا في فتواه بخلاف حمل الانذار على ما هو أعم فانه كما ينتفي تخصيص الانذار ينتفي تخصيص القوم لان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام والمقلد في الانزجار وحصول الثواب في مثلها الى غيره (وأما الذين يكتمون) ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار الآية (فغير مستلزم) وجوب العمل بخبر الواحد بناء على أنه لو لم يكن له لما كان للايعاد على الكتمان لقصد الاظهار فائدة (لجواز نهيهم عن الكتمان ليحصل التواتر باخبارهم وان جاءكم فاسق الآية) الاستدلال به من حيث انه أمر بالتثبت في الفاسق فدل على أن العدل بخلافه استدلال (بمفهوم مختلف فيه) وهو مفهوم المخالفة وهو ضعيف (ولو صح كان ظاهرا ولا يثبتون به) أي بالظاهر (أصلا دينيا وان كان) الاصل الديني (وسيلة عمل) وهذا كذلك لان حاصله أمر اعتقادي وهو أن به تثبت الاحكام (قالوا توقف عليه السلام) لما انصرف من اثنتين في احدى صلاتي العشي (في خبر ذي اليدين) أي الخرباق حيث قال أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال أصدق ذو اليدين (حتى أخبره غيره) بان قال الناس نعم فقام فصلى اثنتين أخريين متفق عليه (قلنا) توقفه (للريبة) في خبره (اذ لم يشاركوه مع استوائهم في السبب) فانه ظاهر في الغلط والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا (ثم ليس) خبر ذي اليدين (دليلا على نفي خبر الواحد) ان يكون موجبا للعمل به (بل هو) أي خبر ذي اليدين دليل (لموجب الاثنين فيه) أي في العمل بخبر الواحد كما عن أبي علي الجبائي بناء على ما في رواية لهذا الحديث الذي اليدين نفسه رواها شيخنا

ان أراد به ضعف العلة يعني أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع كما سيأتي وان أراد به شيأ آخر فلا بد من بيانه * الثاني أن الحكم على تحريم

الحافظ من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل ثم أقبل على أبى بكر وعمر فقال ماذا يقول ذو اليدين قالا صدق يارسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاب الناس فصلى بهم ركعتين ثم سلم وسجد بعد فى السهو (والاقيهما) أى خبرى الاثنين (لايخرج) الخبر الذى رواه الواحد (عن خبر الواحد وكونه) أى خبر ذى اليدين (ليس فى محل النزاع) لان النزاع انما هو (١) فى تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن الرسول وهذا ليس كذلك (لايضر اذ يستلزمه) أى خبره محل النزاع لان حاصله انه خبر واحد عن فعل النبى صلى الله عليه وسلم نقل الى سيد المجتهدين فلم يعمل به غير انه اتفق أن النبى المنقول عنه هو المجتهد الاعظم المنقول اليه وذلك لا أثر له فى نفى كون توقفه دليلا على عدم العمل بخبر الواحد فليس الجواب الاماذكرنا (قالوا قال تعالى ولا تقف) فنهى عن اتباع الظن وانه ينافى الوجوب ولاشك أن خبر الواحد لايفيد الا الظن (والجواب) أن العمل ليس بالظن بل (بماظهر من أنه) يجب العمل به (بمقتضى القاطع) وهو الاجماع على وجوب العمل بالظن (ومنهم من أثبته) أى وجوب العمل بخبر الواحد (بالعقل أيضا كأبى الحسين والقفال وأحمد وغيرهم) كابن سريج فى جماعة (قال أبو الحسين العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الاصل واجب) عقلا (كاخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حائط يوجب العقل العمل بمقتضاه للاصل المعلوم من وجوب الاحتراس) عن المضار (فكذا خبر الواحد) يجب العمل به (للعلم بان البعثة للمصالح ودفع المضار) ومضمون الخبر لايخرج عنهما (وأجيب بأنه) أى هذا الدليل (بناء على التحسين) العقلى وقد أبطل وانما اقتصر عليه لان الكلام فى الايجاب (سلماه) أى القول بالتحسين (لكنه) أى العمل بالظن فى تفاصيل مقطوع الاصل (أولى عقلا) للاحتياط (لا واجب سلماه) أى ان العمل به واجب (لكن فى العقليات دون الشرعيات) ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرطه (سلمناه) أى أن العمل به واجب فى الشرعيات أيضا بناء على ان كل ما هو علة للوجوب فى العقليات فهو علة للوجوب فى الشرعيات وصح قياس الشرعيات على العقليات (لكنه) أى هذا القياس (قياس تمثيلى يفيد الظن) والكلام انما هو فى أصل دينى لا يجوز ثبوته الا بقطعى فلا يصح ثبوته بظنى (قالوا) أى الباقون من مثبتيه بالعقل أيضا أولا الخبر (يمكن صدقه فيجب العمل به احتياطا دفعا للمضرة قلنا لم يذكروا أصله) أى القياس (فان كان) اصله الخبر (المتواتر فلا جامع بينهما) (لان الوجوب فيه) أى المتواتر (للعلم) أى لافادته العلم لا للاحتياط (وان كان) أصله (الفتوى) من المفتى (فخاص بمقلده) أى فحكم المفتى خاص بمقلده فيها (وما نحن فيه) من حكم خبر الواحد (عام) فى الاشخاص والازمان (أو خاص بغير متعلقها) أى الفتوى فان متعلقها المقلد وخبر الواحد خاص بالمجتهدين فهو خاص بغير متعلق الفتوى (فالمعدى غير حكم الاصل ولو سلم) عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى (فقياس كالاول) أى تمثيلى يفيد الظن والكلام انما هو فى أصل دينى لا يجوز ثبوته الا بقطعى على أنه اذا كان أصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا وهو خلاف مطلوبكم (قالوا) ثانيا (لو لم يجب) العمل بخبر الواحد (لخلت أكثر الوقائع عن الاحكام) وهو ممتنع أما الاولى فلأن القرآن والمتواتر لايفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وأما الثانية فظاهرة لانه يفضى الى خلاف مقصود البعثة (والجواب منع الملازمة بل الحكم فى كل مالم يوجد فيه من الادلة وجوب التوقف فلم يخل) أكثر الوقائع عن الاحكام (فان كان المنفى غيره) أى غير وجوب التوقف (منعنا بطلان التالى) أى امتناع خلو وقائع عن الحكم لان عدم الدليل مدرك شرعى لعدم الحكم للاجماع على أن ما لا دليل فيه فهو منفى (واذا لزم التوقف ثبتت الاباحة الاصلية فيه) أى فى ذلك الشئ (على الخلاف) فيها كما عرف (ولا يخفى بعده) أى بعد عدم وجوب العمل بخبر الواحد (من حض الشارع) أى حثه كل من سمع شرعية حكم قاله (على نقل مقالته) نحو ماسيأتى فى رواية الحديث بالمعنى من قوله صلى الله عليه

وسلم

الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ لايدل عليه لان القياس

(١) فى تعبد هكذا فى الاصل ولعل المناسب فى كون تعبد الخ ليستقيم قوله بعد منقولا بالنصب وحرر كتبه مصححه

وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها فحفظها فأداها كما سمعها فلو كان حكم الخبر المنقول الوقف أدى الى أن حضه صلى الله عليه وسلم ان يبلغ من سمع الايجاب لفائدة أن لا يعمل به وهكذا الندب والتحريم بل يتوقف وفى هذا من الفساد ما لا يخفى وحينئذ كان عدم النقل كالنقل فان عدم العمل بحكم خاص والوقف عنه وثبوت الاباحة يحصل بعدم النقل ولا يمكن كون حضه صلى الله عليه وسلم لكل سامع ليحصل تواتر المنقول عنه (مع علمه بان المنقول من سنته لا يصل منها الى التواتر شئ) موافقة لمن ادعى عدم التواتر أصلا أو الا حديث واحدا أو حديثان والا كان أمره وحضه على ذلك لامر لا يحصل وانه مخطئ فى ظن حصوله الى وفاته على ذلك وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطا الى وفاته كذا ذكره المصنف والظاهر انه يشير باقتصار المتواتر على حديث الى ما يفيده قول ابن الصلاح حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مثال لذلك الى آخر كلامه من غير ذكر غيره من الاحاديث معه بل صرح بعزة وجوده الا أن يدعى فى هذا الحديث على ما نقله شيخنا الحافظ عنه وبقوله أو حديثان الى هذا الحديث وحديث المسح على الخفين فان ابن عبد البر جعله متواترا كما قدمناه فى ذيل الكلام على المشهور لكن فى كون المتواتر معدوما أو مقصورا على حديث أو حديثين تأمل وقد قال شيخنا الحافظ ما ادعاه ابن الصلاح من العزة ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم لان ذلك نشأ من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لابعاد العادة أن يتواطؤا على كذب أو يحصل منهم اتفاقا ومن أحسن ما يقرر به كون المتواتر موجودا وجود كثرة فى الاحاديث أن الكتب المشهورة المتداولة بأيدى أهل العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا اجتمعت على اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب الى آخر الشروط أفاد العلم اليقينى بصحة نسبته الى قائله ومثل ذلك فى الكتب المشهورة كثير اه والله سبحانه أعلم (أو) لا يخفى (الاخيران) أى لزوم التوقف والاباحة الاصلية أى ما فيهما على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد (فان عدم النقل يكفى فى الوقف) عن الحكم بشئ خاص (و) فى (ثبوت) الاباحة (الاصلية) فلا حاجة الى ارتكاب هذا ليتحققا (بل الجواب انه) أى الدليل المذكور (من قبيل) الدليل (النقلى الصحيح لا عقلى) على وزان ما ذكر فى مسئلة التعبد بخبر الواحد (ولمن شرط المثنى) فى قبول الخبر (انه) أى الخبر (به) أى باشتراطه (أولى من الشهادة لاقتضائه) أى الخبر (شرعا عاما بخلافها) أى الشهادة فانها تقتضى أمرا خاصا (قلنا الفرق) بينهما فى ذلك (وجود ما ليس فى الرواية من الحوامل) عليها من عداوة وغيرها كما فى الشهادة (أو) اشتراط المثنى فى الشهادة (بخلاف القياس ولذا) أى وجود حوامل فى الشهادة ليست فى الرواية (اشترط لفظ أشهد مع ظهور انحطاطها) أى الرواية عن الشهادة (اتفاقا بعدم اشتراط البصر والحرية وعدم الولاد) فى الرواية واشتراطها فى الشهادة على خلاف فى بعضها (قالوا) أى القائلون خبر الواحد لا يجب العمل به (رد عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان حتى رواه الخدرى) أى فى الصحيحين ان أبا موسى الاشعرى استأذن على عمر بن الخطاب ثلاثا فلم يؤذن له فرجع ففرغ عمر فقال ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ائذنوا له فقالوا رجع فدعاه فقال ما هذا فقال كنا نؤمر بذلك فقال لتأتينى على هذا ببينة فانطلق الى مجلس الانصار فسألهم فقالوا لا يشهد لك على ذلك الا أصغرنا فانطلق أبو سعيد فشهد له فقال عمر لمن حوله خفى على هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ألهانى الصفق بالاسواق (قلنا لريبة فى خصوصه) أى خبر أبى موسى قال الخطيب فى كتاب شرف أصحاب الحديث لم يتهم عمر أبا موسى وانما كان يشدد فى الحديث حفظا للرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم (لا) فى (عمومه) أى خبر الواحد (ولذا) أى كون توقف الصحابة عن العمل بخبر الواحد فى بعض الصور لريبة لا لكونه خبر واحد (عملوا) أى الصحابة كلهم (بحديث عائشة فى التقاء الختانين) كما يشير

الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهى ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد أيضا على كلام الامام واتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف

اليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم ﷺ (مسئلة الواحد في الحد مقبول وهو قول أبي يوسف والجصاص خلافا للكرخي والبصري) أبي عبد الله (وأكثر الحنفية) منهم شمس الائمة وفخر الاسلام كذا في شرح المنار للكاكي وعزا الاول في شرحه لاصول فخر الاسلام الى جمهور العلماء وأكثر أصحابنا (لنا عدل ضابط جازم في عملي فيقبل كغيره) أي كما في غير الحد من العمليات (قالوا المحقق الفرق) بينه و بين غيره من العمليات (بقوله) صلى الله عليه وسلم (ادرؤا) أي ادفعوا (الحدود بالشبهات) أخرجه أبو حنيفة (وفيه) أي خبر الواحد (شبهة) وهي احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره (قلنا المراد) بالشبهة التي يدرأ بها الحد الشبهة (في نفس السبب لا المثبت) للسبب (والا) لو كان المراد بها الشبهة في مثبت السبب (انتفت الشهادة وظاهر الكتاب فيه) أي في الحد لانتفاء القطع فيها اذ احتمال الكذب في الشهادة وارادة غير ظاهر الكتاب فيه من تخصيص واضمار ومجاز قائم لكن الحد يجب بهما اتفاقا (وإلزامه) أي هذا القول بانه ينبغي ان يثبت (بالقياس) أيضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم كخبر الواحد والشهادة (ملتزم عند غير الحنفية) وعندهم غير ملتزم (والفرق لهم) بين خبر الواحد والقياس في هذا (بأنه) أي الحد (ملزوم لكمية خاصة لا يدخلها الرأي) فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله ﷺ (تقسيم الحنفية) لخبر الواحد باعتبار محل وروده أي ما جعل الخبر فيه حجة (محل ورود خبر الواحد مشروعات ليست حدودا كالعبادات) من الصلاة والصوم والزكاة والحج وما هو ملحق بها مما ليس عبادة مقصودة كالاضحية أو معنى العبادة فيه تابع كالعشر أو ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات (والمعاملات وهو) أي خبر الواحد المشروط فيه ما تقدم من العقل والضبط والاسلام والعدالة من غير اشتراط عدد في الراوي (حجة فيها خلافا للشارطي المثنى لما تقدم من الجانبين) فيما قبل هذه المسئلة التي هذا التقسيم في ذيلها لكن ان كان الخبر حديثا يشترط ان يكون غير مخالف للكتاب والسنة الثابتة ولا شاذا ولا مما تعم به البلوى كما سيأتي (وحدود وفيها ما تقدم) في هذه المسئلة من الخلاف في قبول الواحد فيها بشروطه الماضية وأما ثبوت مباشرة ما يوجب الحد على المباشر فانما يثبت باقراره أو بالبينة عليه بذلك على ما هو معروف في كتب الفروع (فان كان) محل ورود الخبر (حقوقا للعباد فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة) أي التي لم يذكر فيها سبب الملك من هبة وغيرها والاشياء المتصلة بالاموال كالآجال والديون (فشرطه) أي هذا القسم عند الامكان الشرعي (العدد ولفظ الشهادة مع ما تقدم) من العقل والبلوغ والحرية والاسلام والضبط والعدالة والبصر وأن لا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما ومع الذكورة في واحد من العدد (احتيط لجليته) أي الخبر بهذه الامور (الدواع الى التزوير والحيل في هذا النوع (ليست فيما عن الشارع) تقليلا لوقوع ذلك منها (ومنه) أي هذا القسم (الفطر) لان الناس ينتفعون به فيشترط في الشهادة بهلال الفطر العدد ولفظ الشهادة مع سائر شروط الشهادة اذا كان بالسماء علة وفي التلويح وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم و يلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد اه وأورد يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وأمر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين ولم يروا الهلال يفطرون في رواية ابن سماعة عن محمد لان الفرض لا يكون أكثر من ثلاثين فان هذا افطر بشهادة الواحد وأجيب بان الفطر غير ثابت بشهادتهم بل بالحكم فانه لما حكم القاضي برمضان كان من ضرورته انسلاخه بمضي ثلاثين يوما فشهادته أفضت له

عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ بأف الى المنع من أنواع الاذى كما سيأتي ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على

كشهادة القابلة على النسب أفضت الى استحقاق الميراث الذى لايثبت بشهادة القابلة ابتداءذكره فى المبسوط وقوله (الا ان لم يكن الملتزم به مسلما فلا يشترط الاسلام) استثناء مما تضمنه ما تقدم من اشتراط الاسلام فيه وقوله (الا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب فى العورة) استثناء من العدد فلذا قال (فلا عدد) وقوله (وذكورة) استطراد (وان) كان محل الخبر حقوقا للعباد (بلا الزام للغير) (كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن فى التجارة والرسالات فى الهدايا والشركات) والودائع والامانات (فبلا شرط) أى فيقبل فى هذه خبر الواحد بلا شرط شئ فيه (سوى التمييز مع تصديق القلب) فيستوى فيه الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر والعدل وغيره والبالغ وغيره اذا كان مميزا حتى اذا أخبر أحدهم غيره بان فلانا وكله أو ان مولاه اذن له و وقع فى قلبه صدقه جاز أن يشتغل بالتصرف معه بناء على خبره ثم اشتراط التحرى ذكره شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام فى موضع من كتابه ولم يذكره فى موضع آخر منه وذكره محمد فى الاستحسان من الاصل ولم يذكره فى الجامع الصغير فقال الهندوانى فى كشف الغوامض يجوز أن يكون ما فى الاستحسان تفسير الما فى الجامع يعنى ان محمدا أجمل فيه اعتمادا على تفصيله فى الاستحسان فيشترط ويجوز أن يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون فى المسئلة روايتان ثم لم يشترط سوى التمييز لان اعتبار هذه الشروط ليترجح جانب الصدق فى الخبر فيصلح ملزما والخبر هنا غير ملزم لان التصرف غير لازم على هؤلاء وأيضا هذه حالة مسالمة وانما احتيج الى تلك الشروط فى المنازعة المفضية الى التزوير والاشتغال بالاباطيل دفعا لها وأيضا (للاجماع العملى) فان الاسواق من لدن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق ذكور واناث أحرار وغير احرار مسلمين وغيرهم والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك من غير نكير (وكان عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر) كما هو ظاهر اطلاق ما فى البخارى عن عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويثيب عليها وما روى الترمذى وابن ماجه انه كان يجيب دعوة العبد وهذا وان كان فى سنده ضعف فثم ما يشهد له كقبول هدية سلمان وهو عبد كما أخرجه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم وما فى الصحيحين من قبول هدية اليهودية الشاة المسمومة الى غير ذلك وأيضا (دفعا للحرج اللازم من اشتراط العدالة فى الرسول) لان الانسان قلما يجد المسلم البالغ الحر العدل فى كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله أو غلامه فتتعطل مصالحه لو شرطت فى الرسول (بخلافه) أى اشتراطها (فى الرواية) فانه لا يؤدى الى الحرج لان فى عدول المسلمين كثرة (وان) كان محل الخبر حقوقا للعباد (فيها) الزام للغير (لغير وجه) دون وجه (كعزل الوكيل) لانه الزام من حيث ان الموكل يبطل عمل الوكيل فى المستقبل وليس بالزام الوكيل من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه (وحجر المأذون) لانه الزام للعبد من حيث انه يخرج تصرفات العبد من الصحة الى الفساد بعد الحجر وليس بالزام له من حيث ان المولى يتصرف فى حقه (وفسخ الشركة والمضاربة) لانه الزام للشريك والمضارب من حيث انه يلزم كلا منهما الكف عن التصرف فى المستقبل وليس الزاما لهما لان الفاسخ يتصرف فى حق نفسه اذ لكل من هؤلاء ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق (فالوكيل والرسول فيها) أى فى هذه الحقوق عمن له ولاية التوكيل والارسال بأن قال الموكل أو المولى أو من بمعناهما من أب أو وصى أو قاض أو الشريك أو رب المال وكلتك بأن تخبر فلانا بالعزل أو الحجر أو أرسلتك الى فلان لتبلغه عنى هذا الخبر لا يشترط فيهما سوى التمييز بالاتفاق (كما قبله) أى كما فى الخبر فى القسم الذى قبل هذا وهو ما كان محل الخبر فيه حقوق العباد بلا الزام لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل اذ الوكيل فى هذه الصورة كالرسول وفى المرسل والموكل لا يشترط سوى التمييز فكذا فيمن قام مقامهما (وكذا) الخبر (الفضولى) لا يشترط عدالته (عندهما) أى

المحصول والذى اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الاصوليين ونص عليه الشافعى فى الرسالة فى أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى

يوسف ومحمد لان هذه الامور من المعاملات فلا تتوقف على شروط الشهادة لان الناس فى باب المعاملات عزلا وتوكيلا بحسب ما يعرض لهم من الحاجات ضرورة فلو شرطت العدالة لضاق الامر عليهم فلم تشترط دفعا للحرج (وشرط) أبو حنيفة (عدالته أو العدد) أى كون المخبر الفضولى اثنين (لانه) أى هذا الاخبار (الزام الضرر) فيه فان بعد العزل ينفذ الشراء على الوكيل ولا يصح من المأذون (كالثانى) أى القسم الثانى وهو ما كان محل الخبر حقا للعبد فيه الزام محض (ولولاية من) يتوصل الفضولى (عنه فى ذلك) التصرف (كالثالث) أى القسم الثالث وهو ما كان حقا للعبد فيه الزام من وجه (فتوسطنا) فى القول فى هذا بالاكتفاء بأحد شطرى الشهادة وهو العدد أو العدالة إعمالا (للشبهين) لان ما تردد بين شيئين يوفر حظه عليهما ثم اشتراط العدالة فى المخبر الفضولى اذا كان واحدا عند أبى حنيفة متفق عليه بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين قول بعض المشايخ وقال بعضهم يشترط فيهما أيضا لان خبر الفاسقين كخبر فاسق فى أنه لا يصلح ملزما فلا يكون لزيادة العدد فائدة قالوا والاختلاف نشأ من لفظ محمد فى المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده أو أخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول أبى حنيفة حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا فى الاطمئنان بل تأثيره أقوى من العدالة فان القاضى لو قضى بشهادة واحد لا ينفذ وبشهادة فاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر فى المبسوط اشتراط وجود سائر الشروط من الذكورية والحرية والبلوغ فلذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل أن يشترط سائر شروط الشهادة عنده حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبى وجزم به صدر الشريعة وقيل لو كانت هذه الثلاثة شرطا مع أحد شطرى الشهادة لذكرها محمد وهو أيضا خلاف ما فى مختصر الكرخى فان فيه وقال أبو حنيفة لا يكون ذلك اخراجا حتى يخبره رجل عدل أو امرأة عدلة أو يخبره رجلان وان كانا غير عدلين (واخبار من أسلم بدار الحرب) قبل الاتفاق على اشتراط العدالة فى لزوم (القضاء) لما فاته (لانه) أى هذا الاخبار اخبار (عن الشارع بالدين والاكثر) من المشايخ على أنه (على الخلاف) الذى فى العزل والحجر (وشمس الائمة) السرخسى قال (الاصح) عندى انه يلزمه (القضاء) اتفاقا (لانه) أى المخبر (رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم) بالتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها كما سمعها ثم أداها الى من لم يسمعها وقد بينا فى خبر الرسول انه بمنزلة خبر المرسل ولا يعتبر فى المرسل أن يكون عدلا اه وتعقبه المصنف بقوله (ولو صح) هذا (انتفى اشتراط العدالة فى الرواة) لانه يصدق على كل انه رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ على هذا وانتفاء اشتراطها فيهم ممنوع اتفاقا (فانما ذلك) أى الرسول الذى خبره بمنزلة خبر المرسل (الرسول الخاص بالارسال) لا مطلقا وهذا المخبر ليس كذلك (ومسوغ الرواية التحمل وبقاؤه) أى التحمل (وهما) أى التحمل وبقاؤه (عزيمة) ورخصة (وكذا الاداء) له عزيمة ورخصة (فالعزيمة فى التحمل أصل قراءة الشيخ من كتاب أو حفظ) عليك وأنت تسمع (وقراءتك أو) قراءة (غيرك كذلك) أى من كتاب أو حفظ على الشيخ (وهو يسمع) سواء كان الشيخ يحفظ ما يقرأ عليه أو لا لكن يمسك أصله هو أو ثقة غيره ان لم يكن القارئ يقرأ فيه على هذا عمل كافة الشيوخ وأهل الحديث وقال ابن الصلاح انه المختار قال الشيخ زين الدين العراقى وهكذا ان كان ثقة من السامعين يحفظ ما يقرأ على الشيخ والحافظ له مستمع غير غافل عنه فذلك كاف أيضا (وهى) أى قراءتك أو غيرك على الشيخ من كتاب أو حفظ (العرض) سميت به لان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ فيقول أهو كما قرأت عليك (فيعترف) ولو بنعم (أو يسكت ولا مانع) من السكوت على ما عليه جمهور الفقهاء والمحدثين والنظار (خلافا لبعضهم)

هذا قياسا واعلم انا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا على الوهم السابق فاعرفه (قوله قيل تحريم) أى استدل القائل بأن التأفيف يدل على تحريم أنواع الاذى بثلاثة أوجه أحدها فهم أهل

وهو بعض الظاهرية في جماعة من مشايخ المشرق في أن اقراره شرط والاول الصحيح (لان العرف أنه) أي السكوت بلامانع منه (تقرير ولانه) أي السكوت بلامانع منه (يوهم الصحة فكان صحيحا والافغش ورجحها) أي القراءة على الشيخ (أبوحنيفة على قراءة الشيخ من كتاب خلافا للاكثر) حيث قالوا قراءة المحدث على الطالب أعلى لان هذه طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب أبوحنيفة الى ذلك (لزيادة عنايته) أي القارئ (بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند) لانه عامل لنفسه والشيخ لغيره والانسان في أمر نفسه أحوط منه في أمر غيره وأورد القراءة على المحدث لا يؤمن فيها غفلته عن سماع القارئ أيضا وأجيب بأنها أهون من الخطا في القراءة وحيث لم يمكن الاحتراز عنهما سقط اعتبار مالم يمكن ووجب الاحتراز عن الاهم منهما (وعنه) أي عن أبي حنيفة ان القراءة عليه والسماع منه (يتساويان) ففي النوازل وروى نصير عن خلف عن أبي سعد الصغاني قال سمعت أبا حنيفة وسفيان يقولان القراءة على العالم والسماع منه سواء وهو محكي عن مالك وأصحابه ومعظم علماء الحجاز والكوفة والشافعي والبخاري (فلوحدث الشيخ (من حفظه ترجح) التحديث من حفظه على قراءة القارئ عليه (بخلاف قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم) على غيره فانها راجحة على قراءة غيره عليه (للامن من القرار على الغلط) لووقع ولا كذلك غيره (والحق انه) أي فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم (في غير محل النزاع) فان محله أن يروي الراوي وهو الشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا أن يروي نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم على هذا حكاية ترجيح القراءة على الشيخ عن أبي حنيفة بلا هذا التفصيل كما وقع لغير واحد ليس على ما ينبغي وقد رواه كذلك الخطيب عن مالك والليث وشعبة ويحيى ابن سعيد والقاسم بن سلام وأبي حاتم في آخرين والله سبحانه أعلم (وخلف عنه) أي الاصل وهو (الكتاب بحدثني فلان فاذا بلغك كتابي هذا فحدث به عني بهذا الاسناد) أي على رسم الكتب بان يكتب في عنوانه من فلان بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني ثم يكتب في داخله بعد التسمية والثناء على الله تعالى والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان الخ ثم يقول حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى آخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا أو اذا بلغك كتابي هذا فاروه عني أو فحدثه عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم فاذا ثبت الكتاب عند المكتوب اليه بالشهود قبله وروى ذلك الحديث عن الكاتب باسناده وفي علوم الحديث لابن الصلاح من أقسام طرق الحديث وتلقيه المكاتبة وهي أن يكتب الشيخ الى الطالب وهو غائب شيأ من حديثه بخطه أو يكتب له ذلك وهو حاضر ويلتحق بذلك ما اذا أمر غيره بأن يكتب ذلك عنه اليه (والرسالة) أن يرسل الشيخ رسولا الى آخر و يقول للرسول (بلغه عني أنه حدثني فلان) بن فلان عن فلان بن فلان الى أن يأتي على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغتك رسالتي اليك (فاروه عني) أو فحدث به عني (بهذا الاسناد) فشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت للمرسل اليه الرواية عنه قال المصنف (وهذا) أي قوله فاذا بلغك الخ في الفصلين انما يلزم (على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية عنهما) أي الكتابة والرسالة (والاوجه عدمه) أي عدم اشتراط الاجازة فيهما (كالسماع) فانه ساق سندا خاصا بمتن معين غير انه لم يسمعه منه فاذا ثبت ان الكتاب كتابه والرسول رسوله صار كأنه سمعه واذا كان بعد الثبوت عنه كسماعه منه جاز أن يرويه بلا اذن فان في السماع والمشافهة لو منعه عن الرواية جاز أن يروي مع منعه فضلا عن أن يتوقف على اذنه ذكره المصنف وقد ذكر ابن الصلاح اجازة الرواية بالكتابة المجردة عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختياني ومنصور والليث وانها المذهب الصحيح المشهور بين أهل الحديث بل جعلها أبو المظفر السمعاني أقوى من الاجازة وصار اليه غير واحد من الاصوليين قال المصنف وهو الحق لان الاجازة من قبيل الرخصة والكتابة

العرف له وجوابه انه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه

من قبيل العزيمة المسند الموصول (وهما) أى الكتابة والرسالة (كالخطاب شرعا لتبليغه عليه السلام بهما) أى الكتابة والرسالة فعن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى قيصر يدعوه الى الاسلام متفق عليه وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى وقيصر والنجاشى والى كل جبار عنيد يدعوهم الى الله تعالى وليس بالنجاشى الذى صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم الى غير ذلك وتقدم من جملة رسله بالتبليغ معاذ بل كل من الامرين منه صلى الله عليه وسلم أشهر من أن يذكر عليه دليل (وعرفا) كما فى تقليد الملوك القضاء والامارة بهما كما بالمشافهة (ويكفى معرفة خطه) أى الكاتب فى حل رواية المكتوب اليه عنه (وظن صدق الرسول) كما عليه عامة أهل الحديث (وضيق أبو حنيفة) حيث نسب اليه انه لا يحل فى كل منهما الا (بالبينة) كما فى كتاب القاضى الى القاضى ومال المصنف الى الاول فقال (ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف) بين كتاب القاضى الى القاضى وما نحن فيه (بالداعية) الى ترويجها بحيث لا يلزم من اشتراطها فى كتاب القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم ان فى أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى وأما من كتب اليه بحديث فانه اذا صح عنده انه كتابه إما بقول ثقة أو بعلامات منه وخط يغلب معها فى النفس انه كتابه فانه يسع المكتوب اليه الكتاب أن يقول أخبرنى فلان يعنى الكاتب اليه ولا يقول حدثنى (ولا خفاء فى) جواز (حدثنا وأخبر وسمعته فى الاول) أى فى قراءة الشيخ على الطالب (وقال) أيضا مع الجار والمجرور من لى ولنا أو بدون ذلك وانما الكلام فى كونها محمولة على السماع اذا تجردت عنهما فقال ابن الصلاح هى محمولة عليه اذا علم اللقى وسلم الراوى من التدليس لاسيما من عرف من حاله أنه لا يروى الا ما سمعه كحجاج بن محمد الاعور فروى كتب ابن جريج بلفظ قال ابن جريج فحملها الناس عنه واحتجوا بها وخصص الخطيب ذلك بمن عرف من عادته مثل ذلك فاما من لا يعرف بذلك فلا يحمله على السماع ثم عده ابن الصلاح من أوضع العبارات فى ذلك (وغلبت) لفظة قال (فى المذاكرة) أى فى التعبير بها مع الجار والمجرور وعلى ماذكره ابن الصلاح وغيره عما جرى بينهم فى المذاكرات والمناظرات حتى قال ابن الصلاح انه لائق بما سمعه منه فى المذاكرة وهو به أشبه من حدثنا وأما قول ابن منده ان البخارى حيث قال قال لى فلان فهو اجازة وحيث قال قال فلان فهو تدليس قال الحافظ العراقى فلم يقبل العلماء كلامه حتى قال ابن القطان فذلك عنه باطل (وفى الثانى) أى قراءة الطالب على الشيخ يقول (قرأت) عليه وهو يسمع ان كان هو القارئ (وقرئ عليه وأنا أسمع) ان كان القارئ غيره (وحدثنا بقراءتى) عليه (وقراءة) عليه (وأنبأنا ونبأنا كذلك) أى بقراءتى أو قراءة عليه (والاطلاق) لحدثنا وأخبرنا من غير تقييد بقراءتى أو قراءة عليه (جائز على المختار) كما هو مذهب أصحابنا والثورى وابن عيينة والزهرى ومالك والبخارى ويحيى بن سعيد القطان ومعظم الكوفيين والحجازيين لا المنع مطلقا كما ذهب اليه ابن المبارك وأحمد وخلق كثير من أصحاب الحديث على ماذكر الخطيب وقال القاضى أبو بكر انه الصحيح (وقيل) الاطلاق جائز (فى أخبرنا فقط) وهو للشافعى وأصحابه ومسلم وجمهور أهل المشرق وذكر صاحب كتاب الانصاف أنه مذهب الاكثر من أصحاب الحديث الذى لا يحصيهم أحد وأنهم جعلوا أخبرنا علما يقوم مقام قول قائله أنا قرأته عليه لا أنه لفظ به لى وقال ابن الصلاح الفرق بينهما صار هو الشائع الغالب على أهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عناء وتكلف وخير ما يقال فيه أنه اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين ثم خصص النوع الاول بقول حدثنا لقوة إشعاره بالنطق والمشافهة (والمنفرد) يقول (حدثنى وأخبرنى وجاز الجمع) أى حدثنا وأخبرنا لجوازه فى كلام العرب كما أن من معه غيره يقول حدثنا وأخبرنا وجاز أن يقول حدثنى وأخبرنى لان المحدث حدثه وغيره وأما ما اختاره الحاكم وذكر أنه الذى عهد عليه أكثر شيوخه وأئمة عصره وذكره

قوله هكذا أجاب به الامام نقله فيه المصنف وفيه نظر من وجهين أحدهما انه لا يطابق المدعى أصلا لان الكلام فى نقل التأليف لا فى نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل فى لفظة عدم

النقل فى أخرى فـلو قال ولا تقـل له أف لاستقام الثانى أن النهى عـن الاستخفاف أو التأفيف

غيره أيضا من أن الراوى يقول فيما يأخذ من المحدث لفظا وليس معه أحد حدثنى فلان وفيما كان معه غيره حدثنا فلان وفيما قرأ على المحدث بنفسه أخبرنى فلان وفيما اقرئ على المحدث وهو حاضر أخبرنا فلان وقال ابن الصلاح وهو حسن رائق فليس بواجب بل مستحب كما حكاه الخطيب عن أهل العلم كافة (وفى الخلف) أى الكتابة والرسالة يقول (أخبرنى) كما ذكر غير واحد من مشايخنا (وقيل لا يجوز أن يقول فيهما أخبرنى) (كحدثنى) لان الاخبار والتحديث واحد (بل) يقول (كتب الى) (وأرسل الى لعدم المشافهة فلنا قد استعمل) أخبرنى (للاخبار مع عدمها) أى المشافهة (كأخبرنا الله لا حدثنا) مع عدمها اذ لا يقال حدثنا الله على أن ابن الصلاح ذكر أنه ذهب غير واحد من علماء المحدثين وأكابرهم منهم الليث ومنصور الى جواز حدثنا وأخبرنا فى الرواية بالمكاتبة والمختار قول من يقول فيها كتب الى فلان قال حدثنا فلان بكذا وقال الحاكم انه الذى اختاره واعتمد عليه أكثر مشايخه وأئمة عصره وقال ابن الصلاح أيضا وهذا هو الصحيح اللائق بمذاهب أهل التحرى والنزاهة وكذا لو قال أخبرنى به مكاتبة أو كتابة أو نحو ذلك من العبارات (والرخصة) فى التحمل (الاجازة مع مناولة المجاز به) للمجازله (ودونها) أى وبدون مناولته لانها التأكيد الاجازة لانها بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة ثم من صور الاجازة بدون المناولة أن يقول المخبر لغيره أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان الى أن يأتى على سنده ومن صورها مع المناولة أن يناوله شيأ من سماعه أصلا أو فرعا مقابلا به ويقول هذا من سماعى أو روايتى عن فلان الى آخر الاسناد فاروه عنى (ومنه) أى قسم الاجازة المجردة عن المناولة (اجازة ما صح من مسموعاتى) عندك الآن الشيخ أبا بكر الرازى ذكر أن نحو هذا وهو أجزت لك ما يصح عندك من حديثى ليس بشئ كما لو قال ما صح عندك من صك فيه اقرارى فاشهد به على لم يصح ولم تجز الشهادة به وسنذكر أيضا عن شمس الائمة السرخسى ما يوافقه على وجه أبلغ منه ثم اختلف فى جواز الرواية بالاجازة (قيل بالمنع) وهو لجماعات من المحدثين والفقهاء والاصوليين واحدى الروايتين عن الشافعى وقطع به القاضى حسين والماوردى وقالا كما قال شعبة وغيره لو جازت الاجازة لبطلت الرحلة وحكاه الآمدى عن أبى حنيفة والخجندى من الشافعية عن أبى طاهر الدباس وأنه قال من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى ما لم تسمع فكأنه يقول أجزت لك أن تكذب على (والاصح الصحة) وذكر ابن الصلاح أنه الذى استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من أهل الحديث وغيرهم قال وفى الاحتجاج بذلك غموض ويتجه أن يقال اذا أجاز له أن يروى عنه مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهمة وقال غير واحد (للضرورة) لان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع أو قراءة ما عند شيخه فلو لم يجز بها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع أسانيدها (والحنفية) قالوا (ان كان المجازله) (يعلم ما فى الكتاب) المجاز به فقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما فى هذا الكتاب بأسانيده هذه فانا أحدثك به وأجزت لك الحديث به (جازت الرواية) بهذه الاجازة اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم (كالشهادة على الصك) فان الشاهد اذا وقف على جميع ما فيه أو أخبر من عليه الحق وأجاز له أن يشهد عليه بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر (والا) لو لم يكن المجازله عالما بما فى الكتاب (فان احتمل) الكتاب (التغيير) بزيادة أو نقصان (لم تصح) الاجازة ولا تحل الرواية بالاتفاق (وكذا) لا يصح عند أبى حنيفة ومحمد (ان لم يحتمل) الكتاب ذلك (خلافا لابى يوسف ككتاب القاضى) أى قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى (اذ علم الشهود بما فيه شرط) عندهما الصحة الشهود (خلافا له) أى لابى يوسف (وشمس الائمة) السرخسى قال

الاصح عند نفسه (عدم الصحة) لهذه الاجازة (اتفاق وتجوز رأبى يوسف) الشهادة (فى الكتاب) من القاضى الى القاضى وان لم يعلم الشهود مافيه (لضرورة اشتماله على الاسرار) عادة (و يكره المتكاتبان الانتشار) لاسرارهما (بخلاف كتب الاخبار) لان السنة أصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه لصحة الامانة فيها قبل العلم بها قال المصنف (وفيه تطر بل ذلك) أى جواز الشهادة على الكتاب وان لم يعلم مافيه للضرورة المذكورة انما يتأتى (فى كتب العامة لا) فى كتاب (القاضى) الى القاضى (بالحكم والثبوت) فينبغى أن يجوز فيما نحن فيه عنده كما فى كتاب القاضى الى القاضى عنده وفخر الاسلام تردد فيما ينبغى أن ينسب الى أبى يوسف فى هذه المسئلة حيث لم يكن الخلاف عنه فيها منصوصا فقال يحتمل أن لا يجوز فى هذا الباب ووجه ما تقدم وهو منعقب بما ذكره المصنف ويحتمل الجواز بالضرورة أى ان يجوز الاجازة عنده بلا علم المجاز بما فى الكتاب المجاز به كما تجوز الشهادة على كتاب القاضى بلا علم الشاهد بما فيه بجامع الضرورة بينهما يعنى كما لم يشترط أبو يوسف فى صحة الشهادة على كتاب القاضى علم الشاهد بما فيه لضرورة ايصال الحقوق الى أهلها ينبغى أن لا يكون علم الراوى بما فى الكتاب المجاز به شرطا لصحة الاجازة عنده لضرورة أن المحدث محتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين وقد ظهر تكاسل الناس فى أمور الدين وربما لا يتيسر للطالب القراءة عليه والسماع منه وفى اشتراط العلم بما فيه نوع تعسير وتنفير فجوزت رخصة لهذا المعنى (وهذا) التفصيل المذكور والحنفية انما ذهبوا اليه (للاتفاق على النفى) لصحة الرواية (لو قرأ) الطالب (فلم يسمع الشيخ أو) قرأ (الشيخ) فلم يسمع الطالب (ولم يفهم) ففى الاجازة التى هى دون القراءة أولى ثم فى تصحيح الاجازة بدون العلم رفع الابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوزت بدونه لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة ولا يشكل هذا بقبول رواية من سمع فى صباه بعد بلوغه فانه كما قال (وقبول من سمع فى صباه مقيد بضبطه غير أنه أقيمت مظنته) أى الضبط وهى التمييز مقامه (ولذا) أى اشتراط ضبط السامع (منعت) صحة الرواية (للمشغول عن السماع بكتابة) كما ذهب اليه الاسفراينى وابراهيم الحربى وابن عدى وذهب الى الصحة مطلقا الحافظ موسى بن هارون الحمال ويوافقه ظاهر ما عن أبى حاتم الحنظلى انه كتب عند عارم وعند عمرو بن مرزوق فى حالة السماع وما عن ابن المبارك انه كتب وهو يقرأ عليه غير ما يكتب وقال الصبغى من الشافعية يقول حضرت لا حدثنا ولا أخبرنا (أو نوم أو لهو والحق أن المدار) لعدم جواز الرواية (عدم الضبط) للمروى (وأقيمت مظنته) أى عدم الضبط (نحو الكتابة) مقامه اذا كانت بحيث يمتنع معها الفهم لما يقرأ حتى يكون الواصل الى سمع الكاتب كانه صوت غفل أما اذا كانت بحيث لا يمتنع معها الفهم فلا (لحكاية الدارقطنى) فانه حضر فى حداثته مجلس اسماعيل الصفار فجلس ينسخ جزأ كان معه واسماعيل على فقال له بعض الحاضرين لا يصح سماعك وأنت تنسخ فقال فهمى للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم أملى الشيخ من حديث الى الآن فقال الدارقطنى أملى ثمانية عشر حديثا فعدت الاحاديث فوجدت كما قال ثم قال الحديث الاول منها عن فلان عن فلان ومتنه كذا والحديث الثانى عن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر أسانيد الاحاديث ومتونها على ترتيبها فى الاملاء حتى أتى على آخرها فعجب الناس منه ولعل ما تقدم عن الحنظلى وابن المبارك كان من هذا القبيل أيضا بل هو الاشبه ولا سيما من ابن المبارك فلا جرم أن قال النووى وغيره الصحيح انه فهم المقروء صح والا لم يصح وقالوا لا فرق بين النسخ من السامع و بينه من المسموع و يجرى هذا التفصيل فيما اذا تحدث الشيخ أو السامع أو أفرط القارئ فى الاسراع أو بعد عنه والظاهر أنه يعفى عن اليسير نحو الكلمة

لا يدل على تحريم القتل قصا بل ظاهرا فغاية ذلك انه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع

والكلمتين

والكلمتين وقال أجد فى الحرف يدغمه الشيخ فلا يفهم وهو معروف أرجو أن لا تضيق روايته عنه وفى الكلمة تستفهم من المستفهم ان كانت مجتمعا عليها فلا بأس وعن خلف بن سالم منع ذلك (وتنقسم الاجازة (لمعين فى معين) كأجزت لك أو لكم أو لفلان و يصفه بما يميزه الكتاب الفلانى أو ما اشتملت عليه فهرستى وهذا أعلى أنواع الاجازة المجردة عن المناولة وقد ذكر ابن الصلاح وغيره أنها محل الخلاف السابق لا أنها مجمع على جوازها كما زعمه الباجى (وغيره) أى لمعين فى غير معين (كمرو يأتى) ومسموعاتى قال ابن الصلاح وغيره والخلاف فى هذا أقوى وأكثر والجمهور من العلماء على تجويز الرواية بها أيضا وعلى ايجاب العمل بما روى بها بشرطه انتهى ومن المانعين لصحتها شمس الائمة السرخسى وحكى الاتفاق عليه وقال انه بمنزلة ما لو قال لآخر اشهد على بكل صك تجد فيه اقرارى فقد أجزت لك فان ذلك باطل وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلا سأله الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب منى أن أجيزله أن يكذب على (ولغير معين) عام فى معين وغير معين نحو أجزت لكل أحد الكتاب الفلانى أو مرويأتى (للمسلمين من أدركنى) ثم هذا ينقسم الى موجود كما ذكرنا والى معدوم (ومنه من يولد لفلان) ومن ثمة فصله عما قبله وقد قال بصحة الاجازة لموجود غير معين عام جماعة من العلماء ورجحها ابن الحاجب والنووى فى زيادات الروضة وعمل بها خلق كثير لا يتم معه قول ابن الصلاح انه لم يسمع عن أحد يقتدى به الرواية بها على انه كما قال النووى الظاهر من كلام مصححها جواز الرواية بها وأى فائدة لها غير الرواية بها ومنعها بعضهم ثم قال ابن الصلاح وغيره فان كان ذلك مقيدا بوصف حاصر أو نحوه فهو الى الجواز أقرب انتهى ومثله القاضى عياض بأجزت لمن هو الآن من طلبة العلم ببلد كذا أو لمن قرأ على قبل هذا وقال فما أحسبهم اختلفوا فى جوازه ممن يصح عنده الاجازة ولا رأيت منعه لاحد لانه محصور موصوف كقوله لاولاد فلان أو اخوة فلان وأما تخصيص المعدوم غير معطوف على موجود بالاجازة كما ذكره المصنف فالخلاف فيه أقوى وقد أبطلها أبو الطيب وابن الصباغ قال ابن الصلاح ومن تبعه هو الصحيح الذى لا ينبغى غيره لان الاجازة فى حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له انتهى ولو قلنا انها اذن فلا يصح أيضا كما لا تصح الوكالة للمعدوم وأجازها للمعدوم مطلقا الخطيب ونقله عن أبى يعلى بن الفراء الحنبلى وأبى الفضل ابن عروس المالكى والقاضى عياض عن معظم الشيوخ المتأخرين قال وبهذا استمر عملهم شرقا وغربا انتهى ومنهم من فرعه على جواز الوقف على المعدوم كما هو قول الحنفية والمالكية والله تعالى أعلم وهذا (بخلاف) الاجازة لغير المعين (المجهول فى معين) كأجزت لجماعة من الناس رواية صحيح البخارى (وغيره) أى وفى غير معين (كـ) أجزت لبعض الناس رواية (كتاب السنن) وهو يروى عدة من السنن المعروفة بذلك فانها غير صحيحة (بخلاف) أجزت لك رواية (سنن فلان) كأبى داود فانها صحيحة كما هو ظاهر ولو تركه لكان أحسن (ومنه) أى قبيل الاجازة فى غير المعين اجازة رواية (ما سيسمعه الشيخ) وهى باطلة على الصحيح كما نص عليه عياض وابن الصلاح والنووى لان هذا يجيز ما لا خبر عنده به و يأذن له فى الحديث بما لم يحدث به بعد و يبيح ما لم يعلم هل يصح له الاذن فيه فمنعه هو الصواب (وفى التفاصيل اختلافات) ذكرنا معظمها وراجع فى الباقى منها الكتب المؤلفة فى علم الحديث (ثم المستحب) للمجاز فى أدائه (قوله أجازلى ويجوز أخبرنى وحدثنى مقيدا) بقوله اجازة أو ومناولة أو اذنا (ومطلقا) عن القيد بشئ من ذلك (للمشافهة فى نفس الاجازة) وعلى هذا الشيخ أبو بكر الرازى والقاضى أبو زيد وفخر الاسلام وأخوه وامام الحرمين وحكى عن ابن جريج وجماعة من المتقدمين وذكر الوليد بن بكر أنه مذهب مالك وأهل المدينة (بخلاف الكتاب والرسالة) لا يجوز أن يقول فيهما أخبرنى ولا حدثنى مطلقا (اذ لا خطاب أصلا) فيهما ذكره قوام الدين الكاكى وذكر قوام الدين الاتقانى أنه يجوز فى المكاتبة والرسالة أن يقول حدثنى بالاتفاق وان كان المختار أخبرنى لان الكتاب

الاستخفاف ونهى عن الباقى لغرض فالاولى فى الجواب منع النقل وقد أجاب به الامام أيضا

والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر (وقيل يمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن) ولم يوجد في الاجازة والمناولة ولا يمنع من أخبرني وعلى هذا شمس الائمة السرخسي وقال ابن الصلاح والمختار الذي عليه عمل الجمهور واياه اختار أهل التحري والورع المنع في ذلك من اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحوهما من العبارات وتخصيص ذلك بعبارة تشعر به بأن تقيد هذه العبارات كما تقدم (والوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة) فيؤدي على ما هو عرفها في ذلك على وجه سالم من التدليس وخلاف ما في نفس الامر (والاكتفاء الطارئ في هذه الاعصار بكون الشيخ مستورا) أي كونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق وما يخرم المروءة (ووجود سماعه) مثبتا (بخط ثقة) غير متهم وبروايته من أصل (موافق لاصل شيخه) كما ذكر ابن الصلاح وسبق الى الاشارة اليه البيهقي (ليس خلافا لما تقدم) من اشتراط العدالة وغيرها في الراوي (لانه) أي الاكتفاء المذكور (لحفظ السلسلة) أي ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا (عن الانقطاع) وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم (وذلك) أي ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها (لايجاب العمل على المجتهد والعزيمة في الحفظ) حفظه عن ظهر قلب من غير واسطة الخط (ثم داومه الى) وقت (الاداء) لان المقصود من السماع العمل بالمسموع وتبليغه الى غيره وهما لا بد لهما من الحفظ قال شمس الائمة السرخسي وغيره وهذا كان مذهب أبي حنيفة في الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس ويشهد له ما أسند الحافظ المزي في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين أنه قال كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث الا بما حفظه ولا يحدث بما لا يحفظه (والرخصة في الحفظ) (تذكره) أي الراوي المروي (بعد انقطاعه) أي الحفظ (عند نظر الكتابة) سواء كانت خطه أو خط غيره معروف أو مجهول لان المقصود بتذكر الواقعة وهو حاصل بخط المجهول أيضا فيصير كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء فيكون حجة وتحل له روايته لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبله عفو لعدم امكان الاحتراز عنه لان الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقوة نور قلبه وان كان متصورا أيضا لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وسمى السرخسي هذا عزيمة مشبهة بالرخصة (فان لم يتذكر) الراوي المروي بنظر المكتوب (بعد علمه أنه خطه أو خط الثقة وهو في يده) بحيث لا يصل يد غيره اليه أو مختوما بخاتمه (أو في يد أمين) على هذه الصفة (حرمت الرواية والعمل عند أبي حنيفة) بذلك (ووجبا) أي الرواية والعمل به (عندهما والاكثر وعلى هذا) الخلاف (رؤية الشاهد خطه) بشهادته (في الصك) أي كتاب الشهادة (والقاضي) خطه أو خط نائبه بقضائه بشيء (في السجل) الذي بديوانه ولم يتذكر كل منهم ما ذلك فروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة لا يحل له أن يعتمد على الخط ما لم يتذكر ما تضمنه المكتوب لان النظر في الكتاب لمعرفة القلب كالنظر في المرآة للرؤية بالعين والنظر في المرآة اذا لم يفده ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتاب اذا لم يفده تذكرا يكون هدرا وهذا لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما الا بالتخمين فبصورة الخط لا يستفدون علما من غير التذكر (وعن أبي يوسف) في رواية بشر عنه (الجواز في الرواية) أي جواز العمل بمجرد الخط في رواية الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف تغييره عادة بأن يكون بيده أو بيد أمين لان التبديل فيه غير متعارف لانه من أمور الدين ولا يعود بتغييره نفع لاحد ودوام الحفظ والتذكر متعذر فلو اشترطنا التذكر لصحتها أدى الى تعطيل السنن (والسجل اذا كان في يده) أي وجواز عمل القاضي بمجرد خطه أو خط معروف مفيد قضاءه بقضية في مكتوب محفوظ بيده بحيث لا تصل اليه يد غيره أو يكون مختوما بخاتمه أو بيد أمينه الموثوق به كذلك لان حفظ القاضي

الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس وأجيب بأن

جميع جزئيات الوقائع ذكرا متعذر غالبا لكثرة أشغاله بأمور المسلمين فلو لم يجز اعتماده على الخط عند النسيان أدى الى تعطيل أكثر الاحكام والحرج وهو منتف ولهذا كان من آداب القضاء كتابة القاضي الوقائع وايداعها قمطره وختمه بخاتمه ولو لم يجز له الرجوع اليها عند النسيان لم يكن للكتابة والحفظ فائدة وانما شرط أن يكون بيده أو بيد أمينه للامن عن التزوير فيه حينئذ بخلاف ما اذا لم يكن بيد أحدهما فان التزوير فيه متطرق اليه لما ينبني عليه من الخصومات (لا الصك) أى ولا يجوز عنده عمل الشاهد بمجرد الخط اذا لم يكن بيده لان مبنى الشهادة على اليقين بالمشهود به والصك اذا كان بيد الخصم لا يحصل الامن فيه من التغيير والتبديل بخلاف ما اذا كان بيده للامن عن ذلك كالسجل بيد القاضي (وعن محمد) في رواية ابن رستم عنه يجوز العمل للمذكورين بمجرد الخط اذا تيقنوا أنه خطهم (في الكل) أى في الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم (تيسيرا) على الناس لان جريان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط والخط يندر شبهه بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير لان له أثرا يمكن الوقوف عليه فاذا لم يظهر جاز الاعتماد على الخط وقد تعرض المصنف لدليلهما مع الاكثر في المسئلة الاولى بقوله (انا عمل الصحابة بكتابه) صلى الله عليه وسلم (بلا رواية ما فيه) للعاملين (بل لمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم) كما يفيده ما قدمنا في مسئلة العمل بخبر العدل واجب فجاز مثله لغيرهم (وهو) أى عملهم بكتابه بمجرد معرفة الخط (شاهد لما تقدم من قبول كتاب الشيخ الى الراوى) بالتحديث عنه (بلا شرط بينة على ذلك (وهنا) أى العمل بمقتضى المكتوب بمجرد معرفة الخط (أولى) من عمل الراوى بكتاب الشيخ اليه بلا بينة لان احتمال التزوير فيه أبعد (وما قيل النسيان غالب فلو لزم التذكر بطل كثير من الادلة الشرعية) كما أشرنا اليه بدءا على ما قالوه (غير مستلزم لمحل النزاع وانما يستلزمه) أى محل النزاع (غلبة عدم التذكر عند معرفة الخط وهو) أى عدم التذكر غالبا عند معرفة الخط (ممنوع والعزيمة في الاداء أن يكون (باللفظ) نفسه (والرخصة) فيه أن يكون المؤدى (معناه بلا نقص و زيادة للعالم باللغة ومواقع الالفاظ) من المعانى الدالة عليها ومقتضيات الاحوال لها عند الجمهور من الصحابة ومن بعدهم منهم الائمة الاربعة (ولفخر الاسلام) وصاحب الميزان وأتباعهما (الا في نحو المشترك) من الخفي والمشكل والا في المجمل والمتشابه فانه لا يجوز فيها أصلا (وبخلاف العام والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز) فانه يجوز (للغوى الفقيه) لا للغوى فقط (أما المحكم) أى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (منهما) أى العام والحقيقة (فتكفي اللغة) أى معرفتها فيه (واختلف مجيزو الحنفية) الرواية بالمعنى (في الجوامع) أى جوامع الكلم ففي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بجوامع الكلم ولاحمد أوتيت فواتح الكلام وجوامعه ثم في صحيح البخارى و بلغنى أن جوامع الكلم ان الله عز وجل يجمع الامور الكثيرة التى كانت تكتب في الكتب قبله في الامر الواحد أو الامرين أو نحو ذلك وقال الخطابى ايجاز الكلام في اشباع للمعانى بقول الكلمة القليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى و يتضمن أنواعا من الاحكام قالوا (كالخراج بالضمان) وهو حديث حسن تقدم معناه وانه رواه أحمد وأصحاب السنن (والعجماء جبار) متفق عليه قال أبو داود العجماء المنفلتة التى لا يكون معها أحد وقال ابن ماجه الجبار الهدر الذى لا يغرم فقال بعضهم يجوز للعالم بطرق الاجتهاد اذا كانت الجوامع ظاهرة المعنى وذهب فخر الاسلام والسرخسي الى المنع لاحاطة الجوامع بمعان قد تقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل واحد مكلف بما في وسعه (والرازى منهم) أى الحنفية (وابن سيرين) وثعلب في جماعة (على المنع مطلقا) أى سواء كان من المحكم أو لا كذا ذكره غير واحد وفيه بالنسبة الى الرازى نظر فان لفظه في أصول الفقه

هذا هو القياس الجلى كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما أنكروا القياس الخفي فقط

له قد حكينا عن الشعبي والحسن انهما كانا يحدثان بالمعاني وكان غيرهما منهم ابن سيرين يحدث باللفظ والاحوط عندنا أداء اللفظ وسياقته على وجهه دون الاقتصار على المعنى سواء كان اللفظ مما يحتمل التأويل أو لا يحتمله الا أن يكون الراوي مثل الحسن والشعبي في اتقانهما المعاني والعبارات الى معناها فقهاء غير فاضلة عنها ولا مقصرة وهذا عندنا انما كانا يفعلانه في اللفظ الذي لا يحتمل التأويل ويكون للمعنى عبارات مختلفة فيعبران تارة بعبارة وتارة بغيرها فأما ما يحتمل التأويل من الالفاظ فانا لا نظن بهما أنهما كان يغيرانه الى لفظ غيره مع احتماله لمعنى غير معنى لفظ الاصل وأكثر فساد أخبار الآحاد وتناقضها واستحالتها من هذا الوجه وذلك لانه قد كان منهم من يسمع اللفظ المحتمل للمعاني فيعبر هو بلفظ غيره ولا يحتمل الا معنى واحدا على أنه هو المعنى عنده فيفسده انتهى (لنا) فيما عليه الجمهور (العلم بنقلهم) أي الصحابة (أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة) كما يحاط بها علما في دواوين السنة (ولا منكر) لوقوع ذلك منهم (وما عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا أو نحوه أو قريبا منه) فعن عمرو بن ميمون قال كنت لا يفوتني عشية خميس لا آتي فيها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فما سمعته يقول لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت ذات عشية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه ثم قال أو مثله أو نحوه أو شبيه به قال فانا رأيته وأزراره محلولة موقوف صحيح أخرجه أحمد وابن ماجه وغيرهما وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نحوه أو شبهه أخرجه الدارمي وهو موقوف منقطع رجاله ثقات وأخرجه الخطيب من وجه آخر موصولا والطبراني عن أبي ادريس الخولاني قال رأيت أبا الدرداء اذا فرغ من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا أو نحوه أو شكله ورجاله ثقات وعن ابن سيرين كان أنس اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرغ قال أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح أخرجه ابن ماجه (ولا منكر) على قائليه (فكان) المجموع من قولهم وعدم انكار غيرهم (اجماعا) على جواز الرواية بالمعنى (وبعثه) أي رسول الله صلى الله عليه وسلم (الرسل) الى النواحي بتبليغ الشرائع (بلا الزام لفظ) مخصوص بل كان يطلق لهم أن يبلغوا المبعوث اليهم بلغتهم كما هو ظاهر من سياقاتها (وما روى الخطيب) في كتاب الكفاية في معرفة أصول علم الرواية عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بآبائنا وأمهاتنا انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما أو تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس وأخرجه الطبراني في الكبير وقال الحافظ العراقي رواه ابن منده من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي قال قلت يا رسول الله الحديث وزاد في آخره فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا وتعقبه شيخنا الحافظ برهان الدين الحلبي بأن عبد الله ليس له صحبة بل هو تابعي على الصحيح كما يفيده تجريد الذهبي والصحبة لسليمان فيكون مرسلا انتهى وستعلم أن الارسال غير ضائر في الاسناد من الثقة بل هي منه زيادة مقبولة (وأما الاستدلال) للجمهور (بتفسيره) أي بالاجماع على جواز تفسير الحديث (بالعجمية) فانه اذا جاز تفسيره بها فلأن يجوز بالعربية أولى لان التفاوت بين العربية وترجمتها بها أقل مما بينها وبين العجمية (فمع الفارق) أي قياس معه (اذ لولاه) أي تفسيره بالعجمية (امتنع معرفة الاحكام للعجم الغفير) لان العجمي لا يفهم العربي الا بالتفسير فكان فيه ضرورة ولا ضرورة في النقل بالمعنى ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع الالسن ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق (وأيضا) من الادلة (على تجويزه العلم بان المقصود المعنى) لان الحكم ثابت به لا باللفظ من حيث هو لانه غير معجز ولا يتعلق به شيء من الاحكام (وهو) أي المعنى (حاصل) فلا يضر اختلاف اللفظ (وأما استثناء فخر الاسلام) السابق (لانه) أي النقل

الثالث أن نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار

بالمعنى للمشترك والمشكل والخفي (تأويله) أي الراوي لهذه الاقسام (وليس) تأويله (حجة على غيره كقياسه) ليس حجة على غيره (بخلاف المحكم) فانه يكون الامن عن الغلط (والمحتمل لخصوص محمول على سماعه المخصص كحمله) أي الراوي في المفسر (بخلاف روايته) حيث يحمل عمله بخلاف روايته (على الناسخ) أي سماعه الناسخ لمرويه (ويشكل) استثناء فخر الاسلام (بترجيح تقليده) أي الصحابي فانه يأتي فيه الدليل المذكور لاستثنائه (فان أجيب) بانه انما ترجح تقليده (بحمله) أي تقليده (على السماع فالجواب أنه) أي حمله على السماع ثابت له (مع امكان قياسه) أي ان يكون قاله قياسا واجتهادا (فكذا في نحو المشترك) من الخفي والمشكل اذا حمله على بعض وجوهه (تقدم ترجيح اجتهاده) اذا كان أعرف بما هنالك مما شاهده من الامور الموجبة لعلمه بان المراد ماذكر فان قيل ترجيح اجتهاد الصحابي على اجتهاد غيره باطل لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها فحفظها فأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم فالجواب المنع (والى من هو أفقه منه قلة بر ب فكان الظاهر بعد الاشتراك) بين الصحابة وغيرهم (في الفقه أفقهيتهم الا قليلا فيحمل) حالهم (على الغالب والتحقيق لا يترك اجتهاد لاجتهاد الافقه وفي الصحابة لقرب سماع العلة أو نحوه من مشاهدة ما يفيدها) أي العلة (وعلى هذا) التوجيه (نجيزه) أي النقل بالمعنى (في المجمل ولا ينافي) هذا (قولهم) أي الحنفية (لا يتصور) النقل بالمعنى (في المجمل والمتشابه) لانهم انما نفوه لما ذكروه من قولهم (لانه لا يوقف على معناه) فان المجمل لا يستفاد المراد منه الا ببيان سمعي والمتشابه لا ينال معناه في الدنيا أصلا والمصنف يقول بذلك لكنه يقول اذا رواه بمعنى على أنه المراد أصححه حملا على السماع فانا اذا علمنا بتركه الحديث الذي رواه من المفسر حكمنا بانه علم أنه منسوخ اذ كان يحرم عليه ترك العمل بالحديث فكذلك اذا روى المجمل بمعنى مفسر على أنه المراد منه حكمنا بأنه سمع تفسيره اذ كان لا يحل أن يفسره برأيه فالحاصل أن الاقسام خمسة المفسر الذي لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى اتفاقا بعد علمه بالفقه والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والتخصيص فيجوز مع الفقه واللغة فلو انسد باب التخصيص كقوله سبحانه وتعالى والله بكل شيء عليم والمجاز بما يوجبه رجع الجواز الى الاكتفاء بعلم اللغة فقط لصيرورته محكما لا يحتمل الا وجها واحدا والمشترك والمشكل والخفي فلا يجوز بالمعنى أصلا عندهم لان المراد لا يعرف الا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره كقياسه وحكم المصنف بجوازه ذلك لانه دائر بين كونه تأويله أو مسموعه وكل منهما من الصحابي مقدم على غيره ومجمل ومتشابه فقالوا لا يتصور نقله بالمعنى لانه فرع معرفة المعنى ولا يمكن فيهما والمصنف يقول كذلك ولكن نقول اذا عين معنى أنه المراد حكمنا بانه سمعه على وزان حكمنا في تركه أنه سمع الناسخ حكما ودليلا وما هو من جوامع الكلم فاختلف المشايخ فيه كذا أفاد المصنف رحمه الله تعالى (قالوا) أي المانعون قال صلى الله عليه وسلم (نضر الله امرأ) سمع منا شيأ فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم حرض على نقل الحديث على الوجه الذي سمعه فيدل على وجوب نقله بلفظه لان أداءه كما سمعه انما يكون اذا كان بلفظه كما يشهد به ما في رواية عند الدارقطني والطبراني في مسند الشاميين نضر الله من سمع قولي ثم لم يزد فيه (قلنا) قوله نضر الله امرأ (حث على الاولى) في نقله وهو نقله بصورته سواء كان دعاء له أن يجمل الله وجهه نضرا أي يجمله ويزينه أو أن يكون خبرا عن أنه من أهل نضرة النعيم قال تعالى ولقاهم نضرة وسرورا كما ذكرهما الرامهرمزي وقال هو بتخفيف الضاد والمحدثون يثقلونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد وأبو عبيد بالتخفيف وقال الحسن بن محمد بن موسى المؤدب ليس هذا من الحسن في الوجه انما معناه حسن الله وجهه في خلقه

وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على أنه لا يملك شيأ البتة من غير نظر الى

أى جاهه وقدره ويعارضه ما أسند شيخنا الحافظ الى بشر بن الحارث سمعت الفضيل بن عياض يقول ما من أحد من أهل الحديث الا وفى وجهه نضرة لقول النبى صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا حديثا والى الحميدى سمعت سفيان يقول ما أحد تطلب الحديث الا وفى وجهه نضرة لهذا الحديث (فاين منع خلافه) أى خلاف الاولى وهو النقل بالمعنى (فان قيل هو) أى المانع من خلافه (قوله فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه أفاد أنه) أى الراوى (قد يقصر لفظه) عن استيعاب أداء ما اشتمل عليه اللفظ النبوى من الاحكام (فينتفى أحكام يستنبطها الفقيه) بواسطة نقله بالمعنى (قلنا غايته) أى قصور لفظه عن استيعاب ذلك (نقل بعض الخبر بعد كونه حكما تاما) وهو جائز كما تقدم (وقد يفرق) بين هذا وبين حذف بعض الخبر الذى لا تعلق له بالباقى تعلقا يغير المعنى (بأن لا بد) للحاذف (من نقل الباقى فى عدم كى لا تنتفى الاحكام) المستفادة منه (بخلاف من قصر) لفظه عنها (فانها) أى الاحكام التى ليست مستفادة منه (تنتفى) لعدم مفيدها حينئذ (بل) الجواب (الجواز لمن لا يخل) بشئ من مقاصده (لفقهه قالوا) أى المانعون أيضا النقل بالمعنى (يؤدى الى الاخلال بمقصود الحديث (بتكرر النقل كذلك) أى بالمعنى فانقطع باختلاف العلماء فى معانى الالفاظ وتفاوتهم فى تنبه بعضهم على ما لا ينتبه الآخر عليه فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع فى كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود (أجيب بأن الجواز) للنقل بالمعنى حالة كونه (بتقدير عدمه) أى الاخلال بالمقصود كما هو محل النزاع (ينفيه) أى أداء النقل بالمعنى لانه خلاف الفرض وقد انتفى بما تضمنته هذه الجملة قول الماوردى يجوز ان نسى اللفظ لانه لم ينسه لفوات الفصاحة فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم وما قيل يجوز ان كان موجبه علما لا ان كان عملا وما عليه الخطيب البغدادى من تقييد الجواز بلفظ مرادف مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله والله تعالى أعلم ﴿مسئلة المرسل قول الامام﴾ من أئمة النقل أى من لهم أهلية الجرح والتعديل (الثقة قال عليه السلام) كذا (مع حذف من السند وتقييده) أى القائل (بالتابعى أو الكبير منهم) أى التابعين كعبيد الله بن عدى بن الخيار وقيس بن أبى حازم وسعيد بن المسيب (اصطلاح) للمحدثين وسمى الاول بالمشهور وعزى الثانى الى بعضهم (فدخل) فى التعريف الاول (المنقطع) بالاصطلاح المشهور للمحدثين وهو ما سقط من رواته قبل الصحابى راو أو اثنان فصاعدا لا من موضع واحد (والمعضل) باصطلاحهم المشهور وهو ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من موضع واحد (وتسمية قول التابعى منقطعا) كما هو صنيع الحافظ البرديجى ولعله المراد بحكاية الخطيب عن بعض أهل العلم بالحديث ان المنقطع ما روى عن التابعى أو من دونه موقوفا عليه من قوله أو فعله (خلاف الاصطلاح المشهور فيه) أى المنقطع فلا جرم أن قال ابن الصلاح وهذا غريب بعيد وحكى ابن عبد البر أن قوما يسمون قول التابعى الذى لقى من الصحابة واحدا أو اثنين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منقطعا لا مرسلا لان أكثر رواياتهم من التابعين (وهو) أى قول التابعى الموقوف عليه هو (المقطوع) كما ذكره الخطيب وغيره على أن ابن الصلاح قال وجدت التعبير بالمقطوع عن المنقطع غير الموصول فى كلام الشافعى والطبرانى وغيرهما وقال الحافظ العراقى ووجدته أيضا فى كلام الحميدى والدارقطنى (فان كان) المرسل صحابيا (فحكى الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول) أبى اسحاق (الاسفراينى) لا يحتج به (وما عن الشافعى من نفيه) أى قبوله (ان علم ارساله) أى الصحابى عن غيره كما نقله عنه فى المعتمد أى ولعدم الاعتداد بهذا أيضا فان قلت فى أصول فخر الاسلام بعد حكاية الاجماع على قبول مرسل الصحابى وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته وكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا أطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل

القياس فكذلك نفى التأفيف مع الضرب والنقر هو النقرة التى على ظهر النواة والقطمير هو ما فى شقها

حديثه الا على سماعه بنفسه الا أن يصرح بالرواية عن غيره انتهى فهذا موافق لما عن الشافعى قلت لا فانه استثناه من حمل حديثه على سماعه بنفسه كما صرح به الشارحون فالمعنى ارسال الصحابى محمول على سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اذا صرح بالرواية عن غيره من الصحابة فحينئذ لا يحمل على سماعه بنفسه لان الصريح يفوق الدلالة (أو) كان المرسل (غيره) أى غير صحابى (فالاكثر منهم الائمة الثلاثة اطلاق القبول والظاهرية وأكثر) أهل (الحديث من عهد الشافعى اطلاق المنع والشافعى) قال (ان عضد باسناد أو ارسال مع اختلاف الشيوخ) من المرسلين لا غير (أو قول صحابى أو أكثر العلماء أو عرف) المرسل (أنه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا) اذا لم يكن أحد هذه الامور الخمسة (لا) يقبل (قيل وقيده) أى الشافعى قبوله مع كونه معضدا بما ذكرناه (بكونه) أى المرسل (من كبار التابعين) واذا شرك أحدا من الحفاظ فى حديثه لم يخالفه (ولو خالف الحفاظ فبالنقص) أى بكون حديثه أنقص ذكره الحافظ العراقى عن نص الشافعى (وابن أبان) يقبل (فى القرون الثلاثة وفيما بعدها اذا كان) المرسل (من أئمة النقل وروى الحفاظ مرسله كما رووا مسنده والحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقا) أى عند الكل على وزان ما تقدم للمصنف فى مسئلة بيان الجرح والتعديل هل هو شرط حيث شرط العلم على مذهب الكل (لنا جزم العدل بنسبة المتن اليه عليه السلام بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة المسقط) لتوقفه عليه والا كان تلبيسا قادحا فيه والفرض انتفاؤه (وكونه من أئمة الشأن قوى الظهور فى المطابقة والا) لو لم يعتقد ثقة المسقط (لم يكن) المرسل (عدلا) ولو لم يطابق لم يكن (اماما) فالاستثناء باعتبارين (ولذا) أى استلزام جزم العدل بذلك اعتقاد ثقة المسقط (حين سئل النخعى الاسناد الى عبد الله) أى لما قال الاعمش لابراهيم النخعى اذا رويت لى حديثا عن عبد الله بن مسعود فأسنده لى (قال اذا قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى رواه فاذا قلت قال عبد الله فغير واحد) أى فقد رواه غير واحد عنه (وقال الحسن متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه) لا غير (ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين) سمعته أو أكثر (فأفادوا أن ارسالهم عند اليقين أو قريب منه) أى اليقين بالمروى (فكان) المرسل (أقوى من المسند) لظهور أن العدل لم يسقط الا من جزم بعدالته بخلاف من ذكره لظهور احالة الامر فيه على غيره غالبا (وهو) أى كونه أقوى منه (مقتضى الدليل) كما ذكرنا آنفا (فان قيل تحقق من الائمة كسفيان) الثورى (وبقية تدليس التسوية) كما سلف (وهو) أى ارسال من تحقق فيه هذا التدليس (مشمول بدليلكم) المذكور كما هو ظاهر فيلزم أن يقبلوه (قلنا نلتزمه) أى شمول الدليل له ونقول بحجيته حملا على انه لم يرسل الا عن ثقة (ووقف ما أوهمه) أى التدليس (الى البيان) لارساله عن ثقة أو لا (قول النافين) لحجية المرسل (أو محله) أى الوقف (الاختلاف) أى اختلاف حال المدلس بأن علم أنه تارة يحذف المضعف عند الكل وتارة يحذف المضعف عند غيره (بخلاف المرسل) فانه يجب الحكم فيه بأن المحذوف ليس مجمعا على ضعفه بل ثقة أو من يعتقد الامام الحاذق ثقته (واستدل) للمختار (اشتهر ارسال الائمة كالشعبى والحسن والنخعى وابن المسيب وغيرهم و) اشتهر (قبوله) أى ارسالهم (بلا نكير فكان) قبوله (اجماعا لا يقال لو كان) قبوله اجماعا (لم يجز خلافه) لكونه خرقا للاجماع واللازم منتف اتفاقا لانا نقول لا نسلم ذلك (لان ذلك) أى عدم جواز خلافه انما هو (فى) الاجماع (القطعى) والاجماع هنا ظنى (لكن ينقض) الاجماع (بقول ابن سيرين لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبى العالية فانهما لا يباليان عمن أخذا الحديث وهو) أى عدم مبالاتهما عمن أخذا الحديث (وان لم يستلزم) ارسالهما عن غير ثقة (اذ اللازم) لدليل القابل للمرسل (أن الامام العدل لا يرسل الا عن ثقة ولا يستلزم) أنه لا يرسل الا عن ثقة (أن لا يأخذ الا عنه) أى عن ثقة (نافى الاجماع) لانه لا اجماع

هكذا قاله فى المحصول ولكن المعروف وهو المذكور فى الصحاح أن الذى فى شقها هو القبل

مع مخالفة ابن سيرين (فهو) أى نقل الاجماع على قبوله (خطأ) على هذا وان كان منع ابن سيرين من مراسيلهما خطأ أيضا لانه علل بما لا يصلح مانعا وكيف والعدل الثقة وان أخذ عن غير ثقة فهو ثقة يبينه اذا روى عنه ولا يرسل فيسقطه لانه غش فى الدين ذكره المصنف واحتج (الاكثر) لقبوله (بهذا) الاجماع وهو متعقب بقول ابن سيرين المذكور (وبتقدير تمامه) أى الاجماع (لا يفيدهم) أى الاكثرين (تعميما) فى أئمة النقل وغيرهم فان المذكورين من أئمة النقل فلم يجب فى غيرهم (وبان رواية الثقة) أى العدل عمن أسقطه (توثيق لمن أسقطه) لان الظاهر من حاله ذلك فيقبل كما لو صرح بالتعديل (ودفع) هذا (بأن ظهور مطابقة ظن الجاهل ثقة الساقط منتف) يعنى كون رواية العدل توثيقا لمن روى عنه لا يستلزم المطابقة فى نفس الامر فانه لو كان عدلا غير امام وهو المراد بقوله ظن الجاهل ثقة الساقط لا يوجب ظهور ثقته فلا يثبت بتوثيقه ثقته (ولعل التفصيل) فى المرسل بين كونه عدلا اماما فيقبل والا فلا (مراد الاكثر من الاطلاق) لقبول المرسل بأن يريدوا قبوله بقيد امامة المرسل وعدالته (بشهادة اقتصار دليلهم) للقبول (على الائمة) أى على ذكر ارسالهم (والا) لو لم يكن المراد هذا (فبعيد قولهم بتوثيق من لا يعول على علمه ومثله) أى هذا الصنيع من ارادة المقيد من اللفظ المطلق مما يعرف من استدلالهم وفى أثناء كلامهم (من أوائل الائمة كثير) فلا يكون قول الاكثر مذهب غير المفصل (النافون) لقبوله قالوا أولا الارسال (يستلزم جهالة الراوى) للاصل عينا وصفة (فيلزم) من قبول المرسل (القبول مع الشك) فى عدالة الراوى اذ لو سئل عنه هل هو عدل لجاز أن يقول لا كما يجوز أن يقول نعم واللازم منتف بالاتفاق (قلنا ذلك) أى هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو (فى غير أئمة الشأن) وأما الائمة فالظاهر أنهم لا يجزمون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير (قالوا) ثانيا لو حيث يجوز العمل بالمرسل (فلا فائدة للاسناد) واللازم باطل لانه حينئذ يكون اتفاقهم على ذكره اجماعا على العبث وهو محال عادة (قلنا) الملازمة ممنوعة فان الفائدة فى ذكره غير منحصرة فى جواز العمل به (بل يلزم الاسناد فى غير الائمة ليقبل) المروى فان مرسل غيرهم لا يقبل فتكون الفائدة فى ذكره بالنسبة الى غيرهم قبوله (وفى الائمة افادة مرتبته) أى الراوى المنقول عنه فيما عساه يترجح فيه على غيره (للترجيح) عند التعارض (ورفع الخلاف) فى قبول المرسل ورده لانه لا خلاف فى قبول المسند (وفحص المجتهد بنفسه) عن حال الراوى (ان لم يكن) المرسل (مشهورا) بالامامة والعدالة (لينال) المجتهد (ثوابه) أى الاجتهاد (ويقوى ظنه) بصحة المروى فان الظن الحاصل بفحصه أقوى من الحاصل بفحص غيره (قالوا) ثالثا (لو تم) القول بالعمل بالمرسل من السلف (قبل) المرسل (فى عصرنا) أيضا لتحقق العلة الموجبة للقبول من السلف فى عدل كل عصر (قلنا نلتزمه) أى قبول المرسل فى كل عصر (اذا كان) المرسل (من العدول وأئمة الشأن) ونمنعه اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة قال (الشافعى ان لم يكن) أى يوجد ذلك (العاضد) للمرسل معه (لم يحصل الظن وهو) أى عدم حصول الظن اذا لم يوجد العاضد المذكور معه (ممنوع بل) الظن حاصل بالمرسل (دونه) أى العاضد المذكور (بما ذكرنا) من الدليل لقبوله من أئمة الشأن (وقد شوح) الشافعى فى جعله من جملة شروط قبوله أن يأتى أيضا مرسلا من وجه آخر أو مسندا (فقيل ضم غير المسند) الى غير المسند (ضم غير مقبول الى مثله) أى غير مقبول (فلا يفيد) لان المانع من قبوله عند الانفراد انما هو الجهالة بعدالة راوى الاصل وهو قائم عند الاجتماع أيضا (وفى المسند) أى وفى ضم المسند اليه (العمل به) أى بالمسند (حينئذ) أى حين ضم الى المرسل فلا يكون قبوله قبولا للمرسل (ودفع الاول) أى عدم افادة ضم المرسل الى المرسل (بأن الظن قد يحصل عنده) أى ضم المرسل الى المرسل (كما يقوى) الظن (به) أى بضم المرسل الى المرسل (لو كان) الظن (حاصلا قبله) أى قبل ضمه اليه لانه يجوز أن يحدث عن

وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أى الثوب وأجاب المصنف بان المثال الاول انما دل فيه نفى الادنى على

المجموع ما لم يكن عند الانفراد (وقدمنا نحوه في تعدد طرق الضعيف) بغير الفسق مع العدالة (قيل والثاني) أي كون العمل بالمسند اذا ضم الى المرسل (وارد) وقائله ابن الحاجب ومنع وحينئذ يقال (والجواب بأن المسند يبين صحة اسناد الاول فيحكم له) أي المرسل (مع ارساله بالصحه) ذكره ابن الصلاح (ودفع) هذا الجواب ودافعه الشيخ سراج الدين الهندي (بأنه انما يلزم) تبين صحة الاسناد الذي فيه الارسال بالمسند (لو كان) الاسناد في كليهما (واحدا ليكون المذكور اظهارا للساقط ولم يقصره) أي كون اعتضاد المرسل بالمسند موجبا لقبول المرسل (عليه) أي كون الاسناد في كليهما واحدا بل أطلق فكان يتناول هذا يتناول ما اذا تعدد اسنادهما ومعلوم أنه لا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته باسناد آخر (وأجيب أيضا بأنه يعمل بالمرسل وان لم يثبت عدالة رواة المسند أو بلا التفات الى تعديلهم) أي رواة المسند (بخلاف ما لو كان العمل به) أي بالمسند (ابتداء) فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته (واعلم أن عبارة الشافعي لم ينص على اشتراط عدالتهم) أي رواة المسند (وهي) أي عبارته (قوله) والمنقطع مختلف فمن شاهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثا منقطعا عن النبي صلى الله عليه وسلم أعتبر عليه بأمور منها أن ينظر الى ما أرسل من الحديث (فان شركه الحفاظ المأمونون فأسندوه) بمثل معنى ما روى (كانت) هذه (دلالة) على صحة من قبل عنه وحفظه (وهذه الصفة لا توجب عبارته ثبوتها في سندهم) قال المصنف أي شركه الحفاظ المأمونون صفة لاهل سند المتصل العاضد لان الضمير في شركه للمرسل وليس جميع رجال السند أرسلوا أو وصلوا بل انما يتيسر كل منهما للمبتدي بذكر الحديث واسناده فهو الذي ان ذكر جميع الرجال فقد وصله وان حذف بعضهم أرسله فلازم كون الصفة المذكورة انما هي للمخرج حين كان المرسل هو المخرج للحديث فبقي ساكتا عن رجال السند غير حاكم عليهم بتوثيق أو ضعف (وكذا الايراد) على العمل به اذا أتى مسندا أيضا (بناء على اشتراط الصحة) أي صحة السند في المسند (والجواب حينئذ) أي حين يشترط في سند المسند الصحة (صيرورتهما) أي المسند والمرسل (دليلين قد يفيد في المعارضة) بأن يرجح عند المعارضة دليل واحد هذا وأما قول الشافعي في مختصر المزني وارسال سعيد بن المسيب عندي حسن ففي معناه قولان لاصحابه أحدهما أن مراسيله حجة لانها فتشت فوجدت مسندة والثاني أنه يرجح بها لكونه من أكابر علماء التابعين لا أنه يحتج بها والترجيح بالمرسل صحيح قال الخطيب البغدادي الصحيح من القولين عندنا الثاني لان في مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من وجه يصح وقد جعل الشافعي لمراسيل كبار التابعين مزية كما استحسن مرسل سعيد (واعلم أن من المحققين) وهو امام الحرمين (من أدرج عن رجل في حكمه) أي المرسل (من القبول عند قابل المرسل) وهو ظاهر صنيع أبي داود في كتاب المراسيل (وليس) هذا مقبولا مثل المرسل (فان تصريحه) أي الراوي (به) أي بمن روى عنه حال كونه (مجهولا ليس كتركه) أي من روى عنه من حيث انه (يستلزم توثيقه) أي من روى عنه والذي عليه ابن القطان وغيره أنه منقطع أي في حكم المنقطع عند المحدثين ورأيت بخط شيخنا الحافظ رحمه الله أن الذي يقتضيه النظر أن القائل ان كان تابعيا كبيرا حمل على الارسال أو صغيرا حمل على الانقطاع نظرا الى ان غالب حالهما مختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أما نحو عن رجل عن عمر أو عن رجل عن فلان فلا شك في انقطاعه انتهى والاولى أنه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من أهل الحديث وحكاه الرشيد العطار عن الاكثرين على ما ذكر الحافظ العراقي (ثم يلزم) حكم المرسل من باب أولى (كون) قول القائل (عن الثقة تعديلا) فيكون حدثني الثقة تعديلا فوق الارسال عند من يقبله (بخلافه) أي قول القائل عن الثقة (عند من يرده) أي المرسل فانه لا يعتبره (الا ان عرفت عادته) أي القائل عن الثقة (فيه) أي قوله هذا (الثقة) أي

نفي الاعلى لكون الادنى وهو الهبة جزأ للاعلى ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل وأما الثاني وهو التفسير

أن يكون ثقة فى نفس الامر فانه حينئذ يقبله من يرد المرسل (كما) أى كقوله حدثنى (الثقة عن بكير بن عبد الله بن الاشج ظهر أن المراد) بالثقة (مخرمة بن بكير والثقة عن عمرو بن شعيب قيل) الثقة (عبد الله بن وهب وقيل الزهرى) ذكره ابن عبد البر (واستقرئ مثله) أى اطلاق الثقة على من يكون ثقة فى نفس الامر (للشافعى) فذكر أبو الحسن الآبرى السجستانى فى كتاب فضائل الشافعى سمعت بعض أهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعى فى كتبه أخبرنا الثقة عن ابن أبى ذئب فابن أبى فديك وعن الليث بن سعد فيحيى بن حسان وعن الوليد بن كثير فأبو أسامة وعن الاوزاعى فعمرو بن أبى سلمة وعن ابن جريج فمسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة فابراهيم بن أبى يحيى قال المصنف (ولا يخفى أن رده) أى ما يقول القائل فيه عن الثقة اذا لم يعرف أن عادته فيه الثقة فى نفس الامر (يليق بشارط البيان فى التعديل لا الجمهور) القائلين بأن بيانه ليس بشرط فى حق العالم بالجرح والتعديل فانه تعديل عار عن بيان السبب والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة اذا أكذب الاصل﴾ أى الشيخ (الفرع) أى الراوى عنه (بأن حكم بالنفى) فقال ما رويت هذا الحديث لك أو كذبت على (سقط ذلك الحديث) أى لم يعمل به (للعلم بكذب أحدهما لا معين) له وهو قادح فى قبول الحديث (وبهذا) التعليل (سقط اختيار السمعانى) ثم السبكى عدم سقوطه لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع (وقد نقل الاجماع لعدم اعتباره) أى ذلك الحديث نقله الشيخ سراج الدين الهندى والشيخ قوام الدين الكاكى لكن فيه نظر فان السرخسى وفخر الاسلام وصاحب التقويم حكوا فى انكار الراوى روايته مطلقا اختلاف السلف (وهما) أى الاصل والفرع (على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت) أى المتيقن من عدالتهما المفروضة (بالشك) فى زوالها (وان شك فلم يحكم بالنفى) أى بأن قال لا أعرف أنى رويت هذا الحديث لك أو لا أذكره (فالاكثر) من العلماء منهم مالك والشافعى وأحمد فى أصح الروايتين ان الحديث (حجة) أى يعمل به (ونسب لمحمد خلافا لابى يوسف تخريجا من اختلافهما فى قاض يقوم البينة بحكمه ولا يذكره ردها) أى البينة (أبو يوسف) فلا ينفذ حكمه (وقبلها محمد) فينفذ حكمه (ونسبة بعضهم القبول لابى يوسف غلط) فان المسطور فى الكتب المذهبية المعتبرة هو الاول (ولم يذكر فيها) أى مسئلة القاضى المنكر لحكمه (قول لابى حنيفة فضمه مع أبى يوسف يحتاج الى ثبت وعلى المنع الكرخى والقاضى أبو زيد وفخر الاسلام وأحمد فى رواية القابل) للرواية مع انكار الاصل قال (الفرع عدل جازم) بالرواية عن الاصل (غير مكذب) لان الفرض أن الاصل غير مكذبه (فيقبل) لوجود المقتضى السالم عن معارضة المانع (كموت الاصل وجنونه) اذ نسيانه لا يزيد عليهما بل دونهما قطعا وفيهما تقبل روايته بالاجماع فكذا فيه (ويفرق) بينهما وبينه (بأن حجيته) أى الحديث (بالاتصال به صلى الله عليه وسلم وبنفى معرفة المروى عنه له) أى للمروى (ينتفى الاتصال وهو) أى انتفاء الاتصال (منتف فى الموت) والجنون (والاستدلال بأن سهيلا بعد أن قيل له حدث عنك ربيعة أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين فلم يعرفه) اذ فى سنن أبى داود قال سليمان فلقيت سهيلا فسألته عن هذا الحديث فقال ما أعرفه (صار يقول حدثنى ربيعة عنى) كما أخرجه أبو عوانة فى صحيحه وغيره وفى السنن فقلت ان ربيعة أخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة أخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وفى رواية عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال أخبرنى ربيعة وهو عندى ثقة انى حدثته اياه ولا أحفظه (دفع بأنه غير مستلزم للمطلوب وهو وجوب العمل) به فان ربيعة لم ينقل ذلك على طريق اسناد الحديث وتصحيح روايته وانما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة بزعمه ولا دلالة لهذا على وجوب العمل به (ولو سلم) استلزامه له (فرأى سهيل كرأى غيره) فلا يكون رأيه حجة على غيره (ولو سلم) كون رأيه حجة على غيره (فعلى الجازم فقط) لا عموم الناس (قالوا) أى

والقطع فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال انه ليس المراد نفيهما بل نفى ما يساوى شيأ فدعوى

النافون للعمل به (قال عمار لعمر أتذكر يا أمير المؤمنين اذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد الماء فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتمعكت وصليت فقال عليه السلام انما يكفيك ضربتان فلم يقبله عمر) كما معنى هذا في صحيح البخاري وسنن أبي داود وأما لفظه بتمامه فالله تعالى أعلم به والظاهر أنه لم يقبله (اذ كان ناسياله) اذ لا يظن بعمار الكذب ولا بعمر عدم القبول مع التذكر له ومما يشهد لذلك في السنن فقال يا عمار اتق الله فقال يا أمير المؤمنين ان شئت والله لم أذكره أبدا فقال كلا والله لنولينك من ذلك ما توليت (ورد بأنه) أي هذا المأثور عن عمار وعمر (في غير محل النزاع فان عمارا لم يروعن عمر) ذلك بل عن النبي صلى الله عليه وسلم (ورد) هذا الرد (بأن عدم تذكر غير المروي عنه الحادثة المشتركة) بينه وبين الراوي لها (اذا منع قبول) حكم (المبني عليها) للشك فيه حينئذ (فنسيان المروي عنه أصل روايته له أولى) أن يمنع قبول حكمه من ذلك (فالوجه رده) أي عمر (لكن لا يلزم الراوي) وهو عمار ما يلزم الناس من عدم العمل بحديثه (للدليل القبول) أي لقيام دليل قبوله في حقه حيث جزم بصحة هذه الحادثة فلزم أن يعمل بمقتضاه وهو جواز التيمم لمن هو بمثل تلك الحالة وقد يقال لكن لا يلزم منه اذا قبل أن يجب العمل به على كافة الناس وليس ببعيد كما يشهد له ما ذكرنا آنفا من السنن (وأما) قول النافين للعمل به (لم يصدقه) أي الاصل الفرع (فلا يعمل به كشاهد الفرع عند نسيان الاصل) بجامع الفرعية والنسيان (فيدفع بأنها) أي الشهادة (أضيق) من الرواية لاختصاص الشهادة بشرائط لا تشترط في الرواية من الحرية والعدد والذكورة ولفظ الشهادة وغيرها لتعلقها بحقوق العباد المجبولين على الشح والضنة وتوفر الكذب فيها بخلاف الرواية وأورد ينبغي أن يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين الى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية وأجيب بالتسليم الا أن الرواية أبعد عن التهمة فكانت الشهادة أجدر بالاحتياط (ومتوقفة على تحميل الاصل) الفرع لها فتبطل شهادة الفرع (بانكاره) أي الاصل الشهادة (بخلاف الرواية) فانها مبنية على السماع دون التحميل فلا يكون انكار الاصل مستلزما لفوات الرواية لجواز السماع مع نسيانه لكن هذا انما يتم عند من شرط في قبول شهادة الفرع تحميل الاصل لها كالحنفية أما من لم يشرطه كالشافعية فلا وفي الاول كفاية وبالجملة لا يلزم من عدم جواز العمل بالشهادة مع نسيان الاصل عدم جواز العمل بالرواية مع نسيان الاصل للفرق المؤثر بينهما في ذلك والله تعالى أعلم ❁ (مسئلة اذا انفرد الثقة) من بين ثقات رووا حديثا (بزيادة) على ذلك الحديث (وعلم اتحاد المجلس) لسماعه وسماعهم ذلك الحديث (ومن معه لا يغفل مثلهم عن مثلها) أي تلك الزيادة (عادة لم تقبل) تلك الزيادة (لان غلطه) أي المنفرد بها (وهم) أي والحال أن من معه (كذلك) أي لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة (أظهر الظاهرين) من غلطه وغلطهم لان احتمال تطرق الغلط والسهو اليه أولى من احتمال تطرقه اليهم وهم بهذه المثابة ويحمل على أنه سمعها من غير المروي عنه والتبس عليه الامر فظن انه سمعها منه (والا) فان كان مثلهم يغفل عن مثلها (فالجمهور) من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين (وهو المختار تقبل) وعن أحمد في رواية وبعض المحدثين لا تقبل (لنا) أن راويها (ثقة جازم) بروايتها (فوجب قبوله) كما لو انفرد برواية الحديث (قالوا) أي نافو قبولها راويها (ظاهر الوهم لنفي المشاركين) له في السماع والمجلس (المتوجهين لما توجه له) اياها (قلنا ان كانوا) أي نافوها (من تقدم) أي من لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة (فسلم) كونه ظاهر الوهم فلا يقبل ولكن ليس هذا محل النزاع (والا) فان كانوا ليسوا ممن تقدم (فأظهر منه) أي من كونه ظاهر الوهم (عدمه) أي عدم ظهوره (لان سهو الانسان في انه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف ما تقدم) في الشق الاول من أنهم (اذا كانوا ممن تبعد العادة غفلتهم عنه) فان سهوه ليس ببعيد (فقد علمت أن حقيقة الوجهين) في الشقين (ظاهران تعارضا

النقل فيه ما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى

فرجح) في الاول أحدهما وفي الثاني الآخر لموجب له (فان تعدد المجلس أوجهل) تعدده (قبل المزيد) (اتفاقا) أما اذا تعدد فلاحتمال أن يكون المزيد في مجلس انفرد به وأما اذا جهل فلاحتمال التعدد كذلك هذا (والاسناد مع الارسال زيادة وكذا الرفع) للحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم من ثقة (مع الوقف) له على غيره من ثقة زيادة (والوصل) له بذكر الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم من ثقة (مع القطع) له بترك بعضها من ثقة زيادة فيأتي في كل منها ما يأتي في الزيادة من الحكم (خلافا للمقدم الاحفظ) سواء كان هو المرسل أو المسند أو الرافع أو الواقف أو الواصل أو القاطع كما هو قول بعضهم (أو الاكثر) كذلك أيضا كما هو قول بعض آخرين (فان قيل الارسال والقطع كالجرح في الحديث) فينبغي أن يقدما على الاسناد والوصل كما يقدم الجرح على التعديل (أجيب بأن تقدمه) أي الجرح (لزيادة العلم) فيه (لا لذاته) أي الجرح (وذلك) أي مزيد العلم (في الاسناد فيقدم) على غيره (وهذا الاطلاق) لقبول الزيادة المراد بقوله فالجمهور وهو المختار يقبل (يوجب قبولها) أي الزيادة سواء كانت (من راو) واحد روى ناقصا ثم رواه بالزيادة (أو أكثر) من واحد بأن رواه بعضهم ناقصا وبعضهم بزيادة (وان عارضت) الزيادة (الاصل وتعذر الجمع) بينهما أولا (وهذا) معنى (ما قيل) أي ما نقله الخطيب من ذهاب الجمهور من الفقهاء والمحدثين الى قبولها (غيرت الحكم) الثابت (أم لا) أوجبت نقصا من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها (ونقل فيه) أي هذا القول (اجماع) أهل (الحديث) ذكره ابن طاهر حيث قال لا خلاف نجده بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة انتهى فلم يقيده بقيد (وقيل في الكتب المشهورة المنع) أي وقال الشيخ سعد الدين في صورة ما اذا كان الراوي واحدا والزيادة معارضة وفي الكتب المشهورة أنه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت في تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت قال المصنف (وهو) أي منع قبول الزيادة المعارضة مطلقا سواء كانت من راو أو أكثر (مقتضى حكم) أهل (الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف) لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة (بل أولى انه مثله) أي الشاذ المخالف (برواية الثقة) وهو همام بن يحيى احتج به أهل الصحيح (عن ابن جريج أنه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه) رواه أصحاب السنن (ومن سواه) أي الثقة الذي هو همام انما روى (عنه) أي ابن جريج أن النبي صلى الله عليه وسلم (اتخذ خاتما من ورق ثم ألقاه) كما ذكره أبو داود قال والوهم فيه من همام ولم يروه الا همام وهو متعقب بأن يحيى بن المتوكل البصري رواه عن ابن جريج أيضا كما أخرجه الحاكم (مع كونه) أي مروي الثقة عن ابن جريج (لم يعارض) برواية غيره عنه فاذ حكموا بعدم قبول رواية الثقة عن ابن جريج مع مخالفة ليست معارضة فأولى أن يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو أو غيره (وان لم يتعذر) الجمع (مع جهل الاتحاد) للمجلس ومع وحدة الراوي (ومرات روايتها) أي الزيادة (ليست أقل من تركها قبلت والا لم تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف) ولا يخفى ما في هذا من الزيادة على ما نقله التفتازاني عن الكتب المشهورة قال المصنف (والمعروف أنه) أي هذا (مذهب في قبولها) أي الزيادة (مطلقا) أي سواء كانت مخالفة أولا (من) الراوي (الواحد لا بقيد مخالفتها) وهو ما ذكره ابن الصباغ في العدة حيث قال اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر أنه سمع كلا من الخبرين في مجلس قبلت الزيادة وان عزا ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا زيادة ثم روى الزيادة فان قال كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة قال المصنف وليس هذا قد حاصر يحاول نقل هذا المذهب فان النقل كثير (ثم موجب الدليل السابق) وهو قولنا ثقة جازم

(والاطلاق)

المغيري ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها نفي غيرها فان ادعى المجيب ان التقدير

(والاطلاق) المذكور في نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره (قبول) الزيادة (المعارضة) مطلقا وان تعذر الجمع (أو بسلك الترجيح) أما كون هذا مقتضى الدليل المذكور فظاهر اذ لا شك في أنه يتناول المعارضة وغيرها وأما انه مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقد ذكره ثم ليس يلزم من قبولها عدم العمل بما يترجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها العمل بها لكنا أنزلناها حديثا معارضا لغيره فيطلب الترجيح بخلاف مالو ردد بها فانا حينئذ لا نطلب ترجيحا بينها وبين ما عارضته فكان الوجه القبول كما هو ظاهر اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح ذكره المصنف رحمه الله (ومنه) أى المزيد المعارض الزيادة (الموجبة نقصا مثل) رواية (وتربتها طهورا) بعد قوله وجعلت لى الارض مسجدا بدل قوله وطهورا وتقدم تخريج الحديث في مسئلة افراد فرد من العام بحكم العام لا يخصصه ثم لما توجه ان يقال فلا يرد الشاذ المخالف لما رواه الثقات التزمه وقال (والشاذ الممنوع) أى المردود هو (الاول) أى ما انفرد بعزيد في مجلس متحد له ولهم والمزيد (مالا يغفل مثلهم) أى من معه فيه (عنه) أى ذلك المزيد (وعليه) أى قبول الزيادة المعارضة (جعل الحنفية اياه) أى المزيد اذا كان هو والاصل (من اثنين خبرين كنهيه) صلى الله عليه وسلم (عن بيع الطعام قبل القبض) كما ثبت في الصحيحين وغيرهما بلفظ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وفي رواية حتى يستوفيه (وقوله) صلى الله عليه وسلم (لعتاب ابن أسيد) لما بعثه الى أهل مكة (انهم عن بيع مالم يقبضوا) رواه أبو حنيفة بلفظ مالم يقبض وفي سنده مالم يسم (أجروا) أى الحنفية (المعارضة) بينهما (ورجحوا) قوله المذكور لعتاب لان فيه (زيادة العموم) لتناوله الطعام وغيره غايته أن أبا حنيفة وأبا يوسف لم يعملا بها في حق العقار لكون النص معلولا بغرر الانفساخ بالهلاك وهو منتف في العقار لان هلاكه نادر والنادر لا عبرة به ولا يبتنى الفقه باعتباره وانما رجحوا قوله لعتاب على نهيه عن بيع الطعام قبل القبض ولم يقيدوه به (اذ لا يحملون المطلق على المقيد) في مثله كما عرف في موضعه (والوجه فيه) أى في حديث النهى عن بيع مالم يقبض (وفي تربتها) أى وفي هذا الحديث (تعين العام) وهو النهى عن بيع مالم يقبض والارض لاجراء المعارضة ثم الترجيح بالعموم كما يرجع العلة بزيادة المحال لان الزيادة صيرت كلا من قبيل افراد فرد من العام وهو ليس تخصيصا الان حاصله اثبات عين الحكم الذى أثبته العام لبعض أفراده ولا منافاة فلا يخرج عن العموم الذى اقتضاه المتروك فلا يعارض ليترجح فان الترجيح عند المعارضة يكون كما أشار اليه بقوله (و يلزم الشافعية مثله لانه من قبيل افراد فرد من العام) بحكمه (ومن الواحد) أى وجعل الحنفية الزيادة والاصل بدونها اذا كان راويهما واحدا خبرا (واحدا ولزم اعتبارها) أى وحكموا بانها مرادة في الاصل (كابن مسعود) أى كما في رواية عن ابن مسعود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (اذا اختلف المتبايعان) ولم يكن لهما بينة (والسلعة قائمة) فالقول ما قال البائع أو يترادان (وفي أخرى) عنه (لم تذكر) السلعة رواهما أبو حنيفة لكن بلفظ البيعان والحديث في السنن وغيرها وهو بمجموع طرقه حسن يحتج به لكن في لفظه اختلاف ذكره ابن عبد الهادى (فقيدوا) أى الحنفية جريان التحالف بين المتبايعين اذا اختلفا في المبيع أو الثمن (بها) أى بالزيادة التى في احدى الروايتين وهى قيام السلعة (حملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل) المتقدم وهو أنه اذا كان مرات ترك الزيادة أقل من مرات روايتها لا تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف (وهو) أى قولهم هذا هو (الوجه) لان عدالته وثقته تعبر عن الراوى بهذا المعنى الذى ذكره المفصل شرطا للقبول بلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه صريحا (فليس) هذا منهم (من حمل المطلق) على المقيد ﴿(مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى أى يحتاج اليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا تثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقى الامة بالقبول) له أى مقابلته بالتسليم والعمل بمقتضاه ثم حيث كان هذا (عند عامة الحنفية)

ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره في العرف فيلزم أن تكون

فلا يظهر لتنصيصه على الكرخي بقوله (منهم الكرخي) بعد شمولهم اياه فائدة بل الذي في غير موضع الاقتصار على الاشتهار ونسبة هذا الى الكرخي من أصحابنا المتقدمين والى المتأخرين منهم وقد كانت النسخة على هذا أولا فغيرت الى هذا الذي هي عليه الآن ثم الظاهر أنه لا تلازم كليا بين الاشتهار وبين تلقي الامة له بالقبول اذ قد يوجد اشتهار الشئ بلا تلقي جميع الامة له بالقبول وقد يتلقى الامة الشئ بالقبول بلا روايته على سبيل الاشتهار ثم هذه الزيادة لا بأس بها لكن الشأن في كونها منقولة عنهم (كخبر مس الذكر) أي من مس ذكره فليتوضأ الذي روته بسرة بنت صفوان كما أخرجه أصحاب السنن وصححه أحمد وغيره فان نواقض الوضوء يحتاج الى معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرر وخبره هذا لم يشتهر ولم يتلقه الامة بالقبول بل قال شمس الائمة السرخسي ان بسرة انفردت بروايته فالقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال انتهى فانه لم يسلم طريق غيرها من تضعيف فلا جرم أن الحنفية لم يعملوا به فان قيل يشكل عليهم قبولهم خبر الواحد المتفق عليه المفيد لغسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء عند الشروع في الوضوء منه وخبر الواحد المتفق عليه المفيد لرفع اليدين عند ارادة الشروع في الصلاة مع أن كلا منهما مما تعم به البلوى فالجواب لا كما أشار اليه بقوله (وليس غسل اليدين ورفعهما منه) أي العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى على الوجه الذي نفيناه (اذ لا وجوب) لهما أي فانا لم نثبت بكل منهما وجوبا بل أثبتنا به استنان ذلك فلا يضر قبولنا اياه فيه (كالتسمية في قراءة الصلاة) فانا قبلنا خبرها فيها وكأنه يعني ما عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الفاتحة في الصلاة وعدها آية أخرجه ابن خزيمة والحاكم وان كانت مما تعم به البلوى لانا لم نثبت بها وجوبها بل ظاهر المذهب استنانها فلا يرد علينا أيضا (والاكثر) من الاصوليين والمحدثين (يقبل) خبر الواحد فيما تعم به البلوى اذا صح اسناده (دونهما) أي بلا اشتراط اشتهاره ولا تلقي الامة له بالقبول (لنا أن العادة قاضية بتنقيب المتدينين) أي بحثهم (عن أحكام ما اشتدت حاجتهم اليه لكثرة تكرره) أي ما اشتدت حاجتهم اليه قال المصنف واشتداد الحاجة بالوجوب (و) بالقائه أي ما اشتدت الحاجة اليه (الى الكثير) منهم (دون تخصيص الواحد والاثنين و) يلزمه) أي القائه الى الكثير (شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف) فيه (اذا روى فعدم أحدهما) أي الشهرة والقبول (دليل الخطا) أي خطا ناقله (أو النسخ) والوجه كما يشهد له أولا قوله دون اشتهار أو تلقي الامة بالقبول وثانيا ما سيأتي من قوله فاما اشتهر أو تلقي أن يقول ويلزمه شهرة الرواية أو القبول فعدمهما دليل الخطا أو النسخ (فلا يقبل) ثم لا يخفى أنه لا حاجة الى عطف عدم الخلاف على القبول تفسيرا له لان الظاهر أن القبول أخص من عدم الخلاف اذ قد لا يخالف الشئ ولا يقبل ثم الظاهر أن المراد به تسليمه والعمل بمقتضاه لا ما هو أعم منه ومن ترك رده فليتأمل (واستدل) للمختار بغير هذا وهو (العادة قاضية بنقله) أي ما تعم به البلوى نقلا (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله كذلك ولما لم يتواتر علم كذبه (ورد) هذا (بالمنع) أي منع قضاء العادة بتواتره (اذ اللازم) لكونه تعم به البلوى انما هو (علمه) أي الحكم للكثير (لا روايته) أي الحكم لهم (الا عند الاستفسار) عنه (أو يكتفى برواية البعض مع تقرير الآخرين قالوا) أي الاكثرون (قبلته) أي خبر الواحد فيما تعم به البلوى (الامة في تفاصيل الصلاة وقبلتموه في مقدماتها كالفصد) أي الوضوء منه بقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي (والقهقهة) أي والوضوء منها اذا كانت في صلاة مطلقة بما تقدم في مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك من طريق أبي حنيفة أنه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة (وقبل فيه) أي في حكم ما تعم به البلوى (القياس) أي العمل به (وهو

اللفظة منقولة أيضا وتستوي الامثلة قال (الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى

أى القياس (دونه) أى خبر الواحد لما سيأتى فى المسئلة التالية لما بعد هذه فخبر الواحد أولى بالقبول (قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين والتسمية والجهر بها ونحوه من السنن) كوضع اليمين على الشمال تحت السرة واخفاء التأمين (فليس محل النزاع) فانا لم تثبت بخبر الواحد وجوبها وليس النزاع الا فى اثبات الوجوب به اذا اشتداد الحاجة مع الوجوب (أو) كانت (الاركان الاجماعية) من القيام والقراءة والركوع والسجود (فبقاطع) أى فانما أثبتناه بدليل قاطع من الكتاب والسنة والاجماع كما عرف فى موضعه (أو) كانت الاركان (الخلافية كخبر الفاتحة) أى ما فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (فاما اشتهر أو تلقى) بالقبول (فقلنا بمقتضاه من الوجوب أو) كانت (ليس) كل منها (منه) أى مما تعم به البلوى (اذ هو) أى ما تعم به البلوى (فعل) يكثر تكرره سببا للوجوب عليهم فيحتاج الكل الى معرفته حاجة شديدة كالبول والصلاة (أو حال يكثر تكرره للكل) حال كونه (سببا للوجوب) عليهم أيضا فيحتاج الكل الى معرفته حاجة شديدة سواء كان مبنيا على اختيارهم أو غير مبنى عليه كالحدث عن المس فان سببه وهو المس يكثر بخلافه عن التقاء الختانين فانه لا يكثر لعدم كثرة سببه (فيعلم) الوجوب عليهم (لقضاء العادة بالاستعلام أو بلزوم كثرته) أى كثرة اعلام المكلفين به (الشرع قطعا) بان يلقيه الى كثير تشهيرا له لشدة الحاجة اليه (كمطلق القراءة) فى الصلاة (حينئذ) أى حين كان الامر على هذا التفصيل (ظهر أن ليس منه) أى مما تعم به البلوى (نحو الفصد) فانه لا يكثر للمتوضئين على ان الوضوء من نحوه لم يثبت وجوبه عندنا بمجرد الحديث المذكور وكيف وقد ضعف ببعض من فى سنده بل بغيره من الاحاديث الثابتة والقياس الصحيح كما هو معروف فى موضعه (والقهقهة) فى الصلاة فانها ليست مما يكثر (فلا يتجه ايجابهم) أى الحنفية (السورة) أى قراءتها مع الفاتحة فى الصلاة (مع الخلاف) فى قبول حديثها وعدم اشتهاره بل وفى صحته أيضا مع انها مما تعم به البلوى وهو ما أخرج الترمذى وابن ماجه مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرأ فى كل ركعة بالحمد وسورة فى فريضة وغيرها (ولزوم) العمل بمقتضى (القياس) فيما تعم به البلوى للحنفية المشار اليه بقول الاكثرين وقبل فيه القياس دونه (متوقف على لزوم القطع بحكم ما تعم به) البلوى (ولا نقول به) أى بالقطع به (بل الظن وعدم قبول ما لم يشتهر) من أخبار الآحاد (أو) لم (يقبلوه) منها انما هو (لانتفائه) أى الظن (بخلاف القياس) قال المصنف يعنى المسئلة ظنية والقياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فانه لا يوجب الظن فيما تعم به البلوى وتشتد الحاجة اليه الا اذا اشتهر أو قبلوه فأما اذا لم يشتهر فيغلب على الظن خطؤه للوجه الذى ذكر هذا (ويمكن منع ثبوته) أى حكم ما تعم به البلوى (بالقياس لاقتضاء الدليل) وهو قضاء العادة بالاستعلام أو كثرة اعلام الشارع به (سبق معرفته) أى حكم ما تعم به البلوى للناس (على تصوير المجتهد اياه) أى القياس فيثبت الحكم بمعرفة الناس له قبل القياس ۞ (مسئلة اذا انفرد مخبر (بما شاركه بالاحساس به خلق) كثير (مما تتوفر الدواعى على نقله) دينيا كان أو غيره (بقطع بكذبه خلافا للشيعة لنا العادة قاضية به) أى بكذبه لان طباع الخلق مجبولة على نقله والعادة تحيل كتمانه وخصوصا ان تعلق بفعله مصالح العباد أو صلاح البلاد (قالوا) أى الشيعة (الحوامل المقدرة (على الترك) لنقله (كثيرة) من مصلحة تتعلق بالجميع فى أمر الولاية واصلاح المعيشة أو خوف ورهبة من عدو غالب أو ملك قاهر الى غير ذلك (ولا طريق الى علم عدمها) أى الحوامل على الترك لعدم امكان ضبطها (ومع احتمالها) أى الحوامل السكوت (ليس السكوت) من المشاركين له (قاطعا فى كذبه) لعدم الجزم به حينئذ (ولذا) أى جواز انفراد البعض مع كتمان الباقين فيما هذا شأنه لحامل عليه (لم ينقل النصارى كلام عيسى عليه السلام فى المهد) مع أنه مما تتوفر الدواعى

الحدود والكفارات لعموم الدلائل وفى العقليات عند أكثر المتكلمين وفى اللغات عند أكثر الادباء دون الاسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره) أقول الصحيح وهو مذهب الشافعى كما قاله الامام أن القياس يجرى فى الشرعيات كلها أى يجوز التمسك به فى اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية لا يجوز القياس فى هذه الاربعة ورأيت فى

على نقله لانه من أغرب حادث في العالم ومن أعظم ما يحصل الداعية على اشاعته اذ ليس ثم ظهر للكتمان سبب سوى ذلك (ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى والطعام وحنين الجذع وسعي الشجرة وتسليم الحجر والغزالة) للنبي صلى الله عليه وسلم (آحادا) مع أن كلا منها مما تتوفر الدواعي على نقله (أجيب باحالة العادة وشمول سامل) على الكتمان (للكل) كما تحيل اتفاقهم في داع لا كل طعام واحد في وقت واحد (والظاهر عدم حضور عيسى) وقت كلامه في المهد (الا الآحاد) من الاهل الذين أتت به تحمله اليهم (والا) لوحضره الجم الغفير (وجب القطع بتواتره وان انقطع) التواتر (الحامل المبدلين على اخفاءما تكلم به) وفتشو هو قوله اني عبد الله والحامل على اخفائهم اياه ما ادعاؤهم انه اله وانه ابن فان كلامه هذا الذي بدأ به أول ما تكلم اعترافه بالعبدية لله وهو مسجل عليهم بتكذيبهم (وهو) أي حضور الجم الغفير اياه مع عدم نقله متواترا (ان جاز) عقلا (فخلاف الظاهر) المقطوع به عادة فلا يقدح في القطع العادي (وماذكر) مما تتوفر الدواعي على نقله من المعجزات المذكورة (حضره الآحاد ولازمه) أي حضور هم اياه (الشهرة) فان التواتر يمتنع باعتبار ان الطبقة الاولى آحاد فبقي ان يتواتر في حال البقاء وهو الشهرة (وقد تحققت) في ذلك فأخذ كونها مما تتوفر الدواعي على نقله مقتضاه (على انه لو فرض عدد التواتر) في شيء من ذلك (وتخلف) تواتره (فلا كتفاء البعض) من الناقلين لذلك (بأعظمها) أي المعجزات (القرآن) فانه المعجزة المستمرة الباقية في مستقبل الازمنة الدائرة على الالسنة في غالب الامكنة هذا وقد يقال كل من انشقاق القمر وحنين الجذع متواتر أما انشقاق القمر فقد قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر الآية قال القاضي عياض فذكر الانشقاق بلفظ الماضي وأخبر ان الكفار أعرضوا عن آيته وزعموا أنه سحر قال وأجمع المفسرون وأهل السير على وقوعه ورواه من الصحابة على وابن مسعود وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس وأنس وبين شيخنا الحافظ مخرجي أحاديثهم من الائمة الاحديث على قال لم أقف عليه وقال القرطبي في المفهم رواه العدد الكثير من الصحابة ونقله عنهم الجم الغفير من التابعين فن بعدهم وأما حنين الجذع فان طرقه كثيرة قال البيهقي أمره ظاهر نقله الخلف عن السلف وايراد الاحاديث فيه كالتكلف قال شيخنا الحافظ يعني لشدة شهرته وهو كما قال فقد وقع لنا من حديث عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأنس وجابر وسهل بن سعد وأبي وأبي سعيد وبريدة وعائشة وأم سلمة وبين مخرجي أحاديثهم من الائمة فلا جرم أن قال السبكي الصحيح عندي في الجواب التزام ان الانشقاق والحنين متواتران اه ثم تسبيح الحصى بيده أخرجه أبو نعيم والبيهقي والطبراني وغيرهم وتسبيح الطعام وهم يأكلونه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري وأحمد وابن خزيمة وغيرهم وسعي الشجرة اليه رواه الترمذي وابن ماجه وغيرهما وتسليم الحجر رواه مسلم وأخرج الدارمي والترمذي عن علي رضي الله عنه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فخرجنا معه في بعض نواحيها فمررنا بين الجبال والشجر فلم نمر بجبل ولا شجر الا قال السلام عليك يارسول الله وأما تسليم الغزالة فقال شيخنا الحافظ فشتهر في الالسنة وفي المدائح النبوية ولم أقف له بخصوص السلام على سند وانما ورد الكلام في الجملة ثم ساق ذلك بسنده وأفاد انه أخرجه الحاكم في الاكليل والبيهقي والطبراني بسند ضعيف والله سبحانه أعلم (مسئلة اذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع) بينهما ممكن (قدم الخبر مطلقا عند الاكثر) منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد (وقيل) قدم (القياس) وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى أربع أحاديث فقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة (وأبو الحسين) قال قدم القياس (ان كان ثبوت العلة بقاطع) لان النص على العلة كالنص على حكمها فحينئذ القياس قطعي والخبر ظني والقطعي مقدم قطعا (فان لم يقطع) بشيء (سوى بالاصل) أي بحكمه (وجب الاجتهاد

باب الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا وذهب الجبائي والكرخي الى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كايجاب الصلاة بالايماء في حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلاة قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدي وابن الحاجب

في الترجيح) فيقدم ما يترجح اذ فيه تعارض ظنين النص الدال على العلة وخبر الواحد ويدخل في هذا ما اذا كان العلة منصوصا عليها بظني وما اذا كانت مستنبطة (والا) ان انتفى كلا هذين (فالخبر) مقدم على القياس لاستوائهما في الظن وترجح الخبر على النص الدال على العلة بانه يدل على الحكم بدون واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة فيشمل ما اذا كانت منصوصة بظني أو مستنبطة ولم يكن حكمها في الاصل ثابتا بقطعي هذا ولفظه في المعتمد العلة ان كانت منصوصة بقطعي فالقياس أو بظني ولم يكن حكمها في الاصل ثابتا بقطعي فالخبر وان كان ثابتا بمقطوع فينبغي أن يكون القياس اختلفوا في هذا الموضع وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقا ثم قال والاولى ان يرجح أحدهما على الآخر بالاجتهاد عند قوة الظن قال السبكي وأنت تراه كيف لم يجعل اختياره مذهبا مستقلا برأسه بل أشار الى موضع الخلاف ويخير اختياره الى اتباع أقوى الظنين وهذا أيضا لا ينازعه فيه أحد وانما النزاع في أن أقوى الظنين ماهو فمن رجح الخبر قال الظن المستفاد منه أقوى وبالعكس ثم تخصيص أبي الحسين الخلاف بالمحل الذي ذكره قال ابن السمعاني لا يعرف له فيه متقدم قال السبكي وان فرض أبو الحسين صورة يكون القطع موجودا فيها فهذا مما لا ينازع اذ القاطع مرجح على الظن وكذا أرجح الظنين فليس في تفصيله عند التحقيق كبير أمر (والمختار) عند الآمدي وابن الحاجب والمصنف (ان كانت العلة) ثابتة (بنص راجح على الخبر ثبوتا) اذا استويا في الدلالة (أو دلالة) لو استويا ثبوتا (وقطع بها) أي العلة (في الفرع قدم القياس) لكن الآمدي وابن الحاجب اقتصرا على تقييد رجحان النص على الخبر بكونه في الدلالة وقال الكرماني وانما قيد بقوله في الدلالة اذ المعتبر ذلك لا رجحانه بحسب الاسناد بأن يكون متواترا لجواز ثبوتها بخبر واحد راجح على ذلك الخبر في الدلالة وقال السبكي ولقائل أن يقول لا يلزم من ثبوت العلية براجح والقطع بوجودها أن يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع أقوى من الظن المستفاد من الخبر لان العلة عندكم لا يلزمها الاطراد بل ربما تخلف الحكم عنها لمانع فلم قلتم انه لم يتخلف عن الفرع لمانع الخبر لاسيما اذا كانت العلة عامة تشمل فروعا كثيرة والخبر يختص بهذا الفرع المتنازع فيه فهذا مما لا يعتقد أن الظن المستفاد من الخبر فيه أضعف من القياس أبدا اه قلت وهذا ذهول عن موضوع الخلاف فانه ما اذا تساويا في العموم والخصوص كما وقع التصريح به بعد سوق الادلة وهو لا يتأتى فيه هذا البحث فليتأمل (وان ظنت) العلة في الفرع (فالوقف) قال السبكي ولقائل أن قول الوقف انما يكون عند تساوي الاقدام فينبغي أن يقال ان كان وجودها ظنيا والظنان متساويان ونحن نمنع ذلك فانا نعتقد ان ظن الخبر أرجح (والا تكن) العلة ثابتة (براجح) بأن تكون مستنبطة أو ثابتة بنص مرجوح عن الخبر أو مساوله (فالخبر) مقدم على القياس وتوقف القاضي أبو بكر في تقديم القياس على الخبر وعكسه وقال ابن أبان ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس وان كان من المشهورين بالضبط والعدالة دون الفقه والاجتهاد فالاصل العمل بخبره فلا يترك مالم توجب الضرورة تركه وهي ضرورة انسداد باب الرأي والقياس مطلقا (للاكثر ترك عمر القياس في الجنين وهو) أي القياس (عدم الوجوب) لشئ على الضارب لبطن امرأة فيه جنين فاسقطته ميتا (بخبر حمل بن مالك) وتقدم تخريجه في مسئلة العمل بخبر العدل واجب (وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا) ولم أقف على هذا اللفظ عنه وأقرب لفظ اليه وقفت عليه مما أخرج الشافعي عنه في الام فقال عمر ان كدنا أن نقضي في هذا برأينا وعند أبي داود فقال عمر الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا (فأفاد) عمر (أن تركه) الرأي انما هو (للخبر وفي دية الاصابع القياس أيضا (وهو تفاوتها) أي الدية فيها (لتفاوت منافعها وخصوصه) أي تفاوت منافعها (امر

أنه لا يجري في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع فقال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية قال الشافعي وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بانه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحسانا مع أنه على خلاف العقل

آخر وكان رأيه في الخنصر) بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي اللغة الفصيحة فتح الصاد وعليه مشى في القاموس (ست) من الابل (والتي تليها) وهي البنصر (تسع) من الابل (وكل من الآخرين) كانه باعتبار العضو والا فالوجه الظاهر الاخريين وهما الوسطى والمسبحة (عشر) من الابل كذا ذكره غير واحد والذي في سنن البيهقي أنه كان يرى في السبابة اثني عشر وفي الوسطى عشرا وفي الابهام ثلاثة عشر وقدمنا في المسئلة المشار اليها من رواية الشافعي والنسائي قضاءه في الابهام بذلك أيضا (لخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر) من الابل كما أسلفناه ثمة من رواية الشافعي والنسائي (وفي ميراث الزوجة من دية زوجها وهو) القياس (عدمه) أي ميراثها منه (اذ لم يملكها) الزوج (حيا بل) انما يملكها الورثة (جبر المصيبة القرابة ويمكن حذف الاخير) أي كون ملكهم اياها جبر المصيبة القرابة (فلا يكون) توريثه اياهم منها دون الزوجة (من النزاع) أي تعارض خبر الواحد والقياس فان القياس ان يرث الجميع (ولم ينكره) أي ترك عمر القياس للخبر (أحد فكان) تقديم الخبر على القياس (اجماعا وعورض بمخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة) مرفوعا (توضؤا مما مسته النار) ولو من أثوار أقط اذ قال له ابن عباس يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن أنتوضأ من الحميم فقال أبو هريرة يا ابن أخي اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا رواه الترمذي (وبمخالفته هو) أي ابن عباس (وعائشة خبره) أي أبي هريرة المتفق عليه (في المستيقظ) وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فان أحدكم لا يدري أين باتت يده (وقالا) أي ابن عباس وعائشة (كيف نصنع بالمهراس) وهو حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر أحد على تحريكه ذكره أبو عبيد عن الاصمعي أي اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه (ولم ينكر) انكارهما (فكان) العمل بالقياس عند معارضة الخبر له (اجماعا قلنا ذلك) أي المخالفة المذكورة (للاستبعاد لخصوصه) أي المروي (لظهور خلافه) أي المروي أما في الاول فلتأديته الى أن يكون المصحح مبطلا وأما في الثاني فلا دائه الى ترك الوضوء مع وجود الماء على أن ما عن عائشة وابن عباس قال شيخنا الحافظ لا وجود له في شيء من كتب الحديث وانما الذي قال هذا لابي هريرة رجل يقال له قين الاشجعي فروى سعيد بن منصور عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم من النوم فليفرغ على يديه من وضوئه فان أحدكم لا يدري أين باتت يده فقال له قين الاشجعي كيف نصنع بمهراسكم فقال له أبو هريرة نعوذ بالله من شرك وقين الاشجعي ذكره ابن منده في الصحابة فقال له ذكر في حديث أبي سلمة عن أبي هريرة يعني هذا وتعقبه أبو نعيم بأنه ليس فيه ما يدل على صحبته قال شيخنا الحافظ بل ولا على ادراكه وكلامه هذا وقع لغيره مثله فاخرج ابن أبي شيبة من طريق الشعبي قال كان أصحاب عبد الله يعني ابن مسعود يقولون ماذا يصنع أبو هريرة بالمهراس (وليس) الخلاف للاستبعاد المذكور (من محل النزاع) أي معارضة القياس بخبر الواحد (لا) أن ذلك منه (لتركه) خبر الواحد (بالقياس) على انه لا قياس ينافي وجوب غسل اليد قبل الادخال في الاناء ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس (ولهم) أي الاكثر (تقريره عليه السلام معاذا حين أخر القياس) كما تقدم بيانه في مسئلة وليست لغوية مبدئية الائمة الاربعة يجوز التخصيص بالقياس (وأيضا لو قدم القياس لقدم الاضعف وبطلانه اجماع أما الملازمة فلتعدد احتمالات الخطا بتعدد الاجتهاد) وضعف الظن بتعدد الاحتمالات (ومحاله) أي الاجتهاد (فيه) أي القياس (أكثر) من محاله في الخبر (فالظن) في القياس حينئذ (أضعف) منه في الخبر اذ محال الاجتهاد في القياس ستة (حكم الاصل) أي ثبوته (وكونه) أي حكم الاصل (معللا) بعلة ما لا انه من الاحكام التعبدية (وتعيين الوصف) الذي به التعليل (للعلية ووجوده) أي ذلك الوصف (في الفرع ونفي المعارض) للوصف من انتفاء شرط أو وجود مانع

فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على الخطئ قال الشافعي ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط

(فيهما) أى فى الاصل والفرع (وفى الخبر) محل الاجتهاد فيه أمران (فى العدالة) للراوى (والدلالة) للخبر على الحكم (وأما) أن هذا معارض بأن الخبر يتطرق اليه (احتمال كفر الراوى وكذبه وخطئه) لانه غير معصوم عنها (واحتمال المتن المجاز) وما فى حكمه من الاضمار والاشتراك والتخصيص بخلاف القياس فانه لا يتطرق اليه شئ منها ولا شك أن ما يتطرق اليه أضعف مما لا يتطرق اليه فكان القياس أقوى فيقدم عليه (فمن البعد) بمحل (لا يحتاج الى اجتهاد فى نفيه ولو) احتيج فى نفى الكفر وأخويه الى اجتهاد (فلا) يحتاج اليه (على الخصوص بل ينتظمه) أى نفى ذلك (العدالة) أى الاجتهاد فيها فاذا أدى اليها حصل نفى ذلك وهو ظاهر (ولا يخفى أن احتمال الخطأ فى حكم الاصل ليجتهد فيه منتف لانه) أى حكم الاصل (مجمع عليه ولو بينهما) أى المتناظرين (فى المختار عندهم وكذا نفى كونه) أى حكم الاصل (فرعا) لغيره هو المختار عندهم أيضا (فهى) أى محال الاجتهاد فى القياس (أربعة لسقوطه) أى الاجتهاد (فى معارض الاصل) وهو أحد المحال له (ضمنه) أى ضمن سقوط الاجتهاد فى نفس الاصل (ولو سلم) أنه لا يشترط الاتفاق عليه (فاثباته ليس من ضروريات القياس) أى شرطا لازما فيه بل اللازم فى القياس ثبوته فان حاصل الاصل انه حكم دل عليه سمعى والمجتهدون بصدد أن يأخذوا الاحكام الشرعية من السمعية للعمل بها فحين اجتهد فى السمعى لاثبات ذلك الحكم لم يكن ذلك ليتوصل به الى القياس وضعا بل انما وضع لاجتهاده ليعمل بعين ذلك الحكم سواء قيس عليه أولا غير أنه اذا اتفق بعد ما ثبت لغرض العمل بعينه أن يستأنف عملا آخر يستعلم به أن محلا آخر هل فيه ذلك الحكم أولا فهذا العمل هو القياس وهو فيه مستغن عن أن يجتهد فى اثبات الحكم السابق وانما حاجته الآن اليه نفسه وهو مفروغ منه لا الى اثباته وهذا على أن القياس فعل المجتهد وأما على أنه المساواة فذلك العمل اجتهاد ليحصل القياس كذا أفاده المصنف (وأن الاجتهاد) أى ولا يخفى انه (فى العدالة لا يستلزم ظن الضبط فهو) أى الضبط (محل ثالث فى الخبر وفى الدلالة ان أفضى) الاجتهاد (الى ظن كونه) أى المدلول (حقيقة أو مجازا لا يوجب ظن عدم الناسخ) اذ لا ملازمة بينهما (فرابع) أى فدلول الخبر محل رابع للاجتهاد فى كونه غير منسوخ (ولا يوجب ظن عدم (المعارض) له (فخامس) أى فهو محل خامس للاجتهاد فى كونه غير معارض (ويندرج بحثه) أى المجتهد (عن المخصص) اذا كان المدلول عاما فى بحثه عن نفى المعارض لانه معارض صورة فى بعض الافراد (وفى الاقيسة المنصوصة العلة بغير راجح ان زاد) القياس منها على ما ليس كذلك (محلان) الدلالة والعدالة (سقط) من محال الاجتهاد فيه (محلان) كونه معللا وتعيين العلة فان قيل بل على بحثكم خمسة قلنا المفروض انه مرجوح تبين بالامرين فلا يتعدى الناظر الى غيرهما لعدم الفائدة اذ كان يرده كذا أفاده المصنف (فقصر) القياس عن الخبر فى عدد محال الاجتهاد فكان الظن الذى فيه أقوى مما فى الخبر ثم هذا نظر فى هذا الدليل الخاص فلا يقدح فى المطلوب كما أشار اليه بقوله (وفيما تقدم) من الادلة على ثبوت المطلوب (كفاية) عن هذا الدليل (واستدل) للاكثر أيضا (بثبوت أصل القياس بالخبر) كخبر معاذ السابق (فلا يقدم) القياس (على أصله) أى الخبر (وقد يمنع الامران) أى اثباته بالخبر لما سيأتى فى مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط فى أواخر مباحث القياس وتقديمه على الخبر لانه مصادرة على المطلوب (وبانه قطعى) أى واستدل للاكثر أيضا بان الخبر دليل قطعى (ولولا الطريق) الموصلة له الينا لان سماع الشئ من قائله من طرق العلم به (بخلاف القياس) فانه ظنى (ويجاب بان المعتبر الحاصل الآن وهو) أى الحاصل الآن منه (مظنون) ثم مضى (هذا وأما تقديم ما ذكر من القياس) الذى علته ثابتة بنص راجح على الخبر وقطع بها فى الفرع على الخبر (فلرجوعه) أى العمل بالقياس الذى هذا شأنه (الى العمل براجح من الخبرين

القياس فيه ولا عبرة بالتسمية وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعى فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات قال وأما المقدرات فقد فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم فى الدلو والبئر يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب اذا ماتت فى الآبار فقالوا فى السباحة بنزح كذا وكذا وفى الفأرة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت

تعارضا اذا النص على العلة نص على الحكم فى محلها) وهو الفرع (وقد قطع بها) أى بالعلة (فيه) أى محلها الذى هو الفرع (والتوقف) فيما أوجبناه فيه وهو ما اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها فى الفرع ظنيا (التعارض الترجيحين خبر العلة بالفرض) فان الفرض رجحانه (والآخر) أى والخبر الآخر (بقلة المقدمات) لعدم انضمام القياس اليه (وعلمت ما فيه) فانه ظهر بالبحث ان القياس أقل محال الاجتهاد من الخبر (هذا اذا تساويا) أى القياس والخبر المتعارضان بحيث لا يجمع بينهما فى العموم والخصوص (فان كانا) أى الخبر والقياس المذكوران (عاما) أحدهما (وخاصا) الآخر (فعلى الخلاف فى تخصيص العام به) أى بالقياس (كيف اتفق) أى سواء خص بغيره أولا (وعدمه) أى تخصيص العام به وتقدم الكلام فيه فى مسئلة مستقلة وهى الائمة الاربعة يجوز التخصيص بالقياس فعلى الشافعية يخص الخاص مطلقا ويجرى فيه وجهان الاول اعتباره بين خبر العلة والخبر المعارض لمقتضى العلة وتخرج المسئلة عن كونها مما قدم فيه القياس على خبر الواحد أو قدم خبر الواحد فان كان العام هو خبر الواحد المعارض لخبر العلة يكون العمل فيما سوى محل القياس الذى به وقع التخصيص بخبر الواحد وفى الذى أخرجه نص العلة بخبر العلة وان كان العام خبر العلة فعلى القلب أى يكون العمل بما به التخصيص وهو المخرج بخبر الواحد وفى غيره بخبر العلة وعلى الحنفية يتعارضان ويرجح فيكون إما عملا بخبر الواحد فى الكل وأهدر خبر العلة أو بخبر العلة فى الكل وأهدر خبر الواحد والثانى اعتباره بين القياس والخبر المعارض له فيخص القياس عموم ذلك الخبر بان يعمل به فى ذلك الفرد والقلب هذا وفى البديع وغيره ان كان الخبر أعم من القياس خصه القياس جمعا بينهما فانه أولى من ترك القياس وان كان الخبر أخص من القياس فعلى جواز تخصيص العلة وعدم بطلانها به يعمل بالخبر فيما دل عليه وبالقياس فيما عداه للجمع بينهما لكونه أولى من ترك أحدهما وعلى بطلان تخصيص العلة هما متعارضان فى ذلك كالحكم فيما اذا تعذر الجمع بينهما من جميع الوجوه وهو الخلاف المذكور فى صدر المسئلة والله تعالى أعلم ❁ (مسئلة الاتفاق فى أفعاله الجبلية) أى الصادرة بمقتضى طبيعته صلى الله عليه وسلم فى أصل خلقته كالقيام والقعود والنوم والاكل والشرب (الاباحة لنا وله وفيما ثبت خصوصه) أى كونه من خصائصه كاباحة الزيادة على أربع فى النكاح وإباحة الوصال فى الصوم (اختصاصه) به ليس لاحد من الامة مشاركته فيه (وفيما ظهر بيانا بقوله كصلوا كما رأيتمونى أصلى متفق عليه فانه بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة (وخذوا) عنى مناسككم فانى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه (فى أثناء حجه) أى وهو يرمى الجمرة على راحلته كما رواه مسلم وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت (أو) بيانا بفعل صالح للبيان (بقرينة حال كصدوره) أى الفعل (عند الحاجة) الى بيان لفظ مجمل (بعد تقدم اجمال) له حال كون الفعل (صالحا لبيانه) يكون بيانا لا محالة والالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وكأنه حذفه للعلم به من قوله بيانا (كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين أنه بيان لآيتيهما) أى السرقة والتيمم اذ قد تقدم للمصنف فى المسائل التى تذيل بحث المجمل أن الاجمال فى آية القطع بالنسبة الى المحل وأما أنه فى آية التيمم فى اليد فتقدم نفيه ثمة فحينئذ التمثيل به انما هو على قول الشرذمة القائلين بانها مجملة أو يراد بكونه بيانا أعم من أن يكون بيانا لمجمل أو لما هو المراد من مطلق ثم قد أخرج البيهقى باسناد حسن عن عدى هو ابن عدى تابعى ثقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من المفصل وعلمت أن يقال انما يكون قطعها من الكوع بيانا بفعله لو ثبت انه باشر القطع بنفسه وهو ليس بلازم بل الظاهر أنه أمر به غيره كما فيما روى الدارقطنى بسند ضعيف عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كان صفوان بن أمية نائما فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وثيابه تحت رأسه فأتى سارق فأخذها فأتى به النبى صلى الله

الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لادليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى اليها وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها وعلى الكفارات بأنها على خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفى الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه (قوله وفى العقليات) أى ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس فى العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلى إما

عليه

عليه وسلم فأقر السارق فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع من المفصل فيكون البيان بالقول لا بالفعل الا أن يجعل فعل المأمور كفعله لما كان بأمره وفيه ما فيه وأخرج أحمد عن أبي هريرة ان ناسا من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فساقه الى ان قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة أخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين وفي اسناده المثنى بن صباح ضعيف لكن تابعه ابن لهيعة أخرجه أبو يعلى وله طريق أخرى عند الطبراني فيها ابراهيم بن يزيد ضعيف أيضا وفي كون هذا مبينا لآية التيمم كلام غير هذا الموضع به أليق (بخلافهما) أي المرفقين (في الغسل) في الوضوء فان غسله صلى الله عليه وسلم اياهما كما في صحيح مسلم ليس بيانا لقوله تعالى وأيديكم الى المرافق (لذكر الغاية وعدم اجمال أداتها) أي الغاية بخلاف آية التيمم فانه لم يذكرها (ومالم يظهر فيه ذلك) أي البيان والخصوصية (وعرف صفته) في حقه صلى الله عليه وسلم (من وجوب ونحوه) من ندب واباحة (فالجمهور ومنهم الجصاص أمته مثله) فان وجب عليه وجب عليهم وان ندب أو أبيح له ندب أو أبيح لهم (وقيل) أي وقال أبو علي بن خلاد أمته مثله (في العبادات) فقط (والكرخي) والدقاق والاشعرية (يخصه) أي النبي صلى الله عليه وسلم الفعل بصفته من الوجوب والندب والاباحة (الى) قيام (دليل العموم) لهم أيضا (وقيل) هو (كالمجهول) أي لم يعلم وصفه (وليس) هذا القول (محررا الا أن يعرف قوله) أي هذا القائل (في المجهول) وصفه (ولم يدر) أي والحال انه لم يعلم قوله فيه فتنتفي الحوالة عليه جهالة (أو يريد من قال في المجهول) ما قال (وله في المعلوم مثله فباطل فمن سيعلم قائلا بالاباحة في المجهول قولهم في المعلوم شمول صفته) لهم أيضا فقوله فمن سيعلم مبتدأ وقائلا حال منه وقولهم مبتدأ ثان وشمول صفته خبره والجملة خبر المبتدا الاول وقد أجرى المصنف الاستعمالين الافراد والجمع في من فالافراد في قوله قائلا والجمع في قوله قولهم (لنا أن الصحابة كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر لولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك) كما في الصحيحين (ولم ينكر) على عمر ذلك (وتقبيل الزوجة صائما) كما في الصحيحين وغيرهما (وكثير) ولا سيما في أبواب العبادات كما يحيط به مستقرؤه من دواوين السنة (وأيضا لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة والتأسي فعل مثله) أي مثل فعل الغير (على وجهه لاجله) فاحترز بمثل فعله عما ليس كذلك بان يختلف صورة الفعل كالقيام بالنسبة الى القعود فانه لا يسمى تأسيا وبعلى وجهه أي بان يكون مشاركا له في الصفة والغرض والنية عما ليس كذلك لان من فعل واجبا على قصد الوجوب لا يكون متأسيا بمن فعله على قصد الندب وان توافقا في الصورة وبقوله لاجله عما ليس كذلك فانه لو اتفق فعل جماعة في الصورة والصفة والقصد ولم يكن فعل أحدهم لاجل فعل الآخر كاتفاق جماعة في صلاة الظهر أو صوم رمضان لامتثال أمر الله لا يقال تأسي البعض بالبعض ولا يخل بالتأسي مع وجود هذه القيود اختلاف الفعلين زمانا ومكانا الا اذا دل الدليل على اختصاص الفعل بالمكان كاختصاص الحج بعرفات أو بالزمان كاختصاص صوم رمضان به ولا كون فعل الغير متكررا أولا ومثل التأسي في الفعل التأسي في الترك وهو ترك الشخص فعلا مثل ما تركه الآخر على وجهه لاجله (ومثله) أي قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة في الدلالة على المطلوب قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني (يحببكم الله) فان المتابعة للغير فعل مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله والا نفعله على غير الوجه الذي فعله منازعة لا متابعة (وأما) قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا (زوجناكها لكيلا يكون) على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم (فبدلالة المفهوم المخالف) يدل (على اتحاد حكمه) صلى الله عليه وسلم (بهم) أي مع حكم الامة لانه سبحانه علل تزويجه صلى الله عليه وسلم بنفي الحرج الكائن في تحريم

بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معللة بالعلم فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك في الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك في الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا

زوجات الادعياء ومفهومه لولم يوجد ثبت الحرج على المؤمنين في ذلك وثبوت الحرج على ذلك التقدير انما يكون اذا اتحد حكمهم بحكمه ولم يتحد (وما جهل وصفه) بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم ففيه بالنسبة اليه والى الامة مذاهب (فأبو اليسر) قال (ان) كان (معاملة فالاباحة اجماع والخلاف انما هو (في القرب فمالك شمول الوجوب) له ولنا (كذا نقله بعضهم) منهم صاحب الكشف (متعرضا الفعل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول الكرخي مباح في حقه التيقن) أى تيقنها في الفعل فوجب اثباتها دون غيرها الابدليل (وليس لنا اتباعه) الابدليل كما سيأتي توجيهه (وقول الجصاص وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي أبي زيد) ومتابعيهم (الاباحة في حقه ولنا اتباعه) مالم يقم دليل على الخصوص (والقولان) أى قول الكرخي وقول الجصاص وموافقيه (يعكران نقل أبي اليسر) الاجماع بناء على ان المراد بالفعل ماهو أعم من القرب وغيرها فيتناول المعاملة ويمكن ان يدفع بناء على أن المراد بالفعل ماليس بمعاملة بقرينة جعله قسيما لها (وخص المحققون الخلاف بالنسبة الى الامة فالوجوب) وهو معزو في المحصول الى ابن سريج والاصطخري وابن خيران وفي القواطع الى مالك والكرخي وطائفة من المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي والاشبه بمذهب الشافعي وعزاه بعضهم الى الحنابلة أيضا (والندب) وهو معزو في المحصول الى الشافعي وفي القواطع الى الاكثر من الحنفية والمعتزلة والصيرفي والقفال (وما ذكرنا) أى الاباحة وهو معزو في المحصول الى مالك (والوقف) وهو معزو في المحصول الى الصيرفي وأكثر المعتزلة وفي القواطع الى أكثر الاشعرية والدقاق وابن كج وفي غيره والغزالي والقاضي أبي الطيب واختاره الامام الرازي واتباعه (ومختار الآمدي وابن الحاجب (ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة ويجب) أن يكون هذا القول (قيدا لقول الاباحة للامة) والا لم يقل أحد بان ماهو من القرب عمله مباح من غير ندب وهو الظاهر من تعليل الاباحة بالتيقن (الوجوب وما آتاكم الرسول فخذوه) أى افعلوه ففعله مما أتى به فوجب اتباعه لان الامر للوجوب (أجيب بان المراد ما أمركم) به قولا (بقرينة مقابلة وما نهاكم) ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها في القرآن (قالوا) ثانيا قال تعالى (فاتبعوه) والامر للوجوب (قلنا هو) أى الاتباع (في الفعل فرع العلم بصفته) أى الفعل في حق المتبوع (لانه) أى الاتباع في الفعل (فعله على وجه فعله) المتبوع (والكلام في مجهولها) أى الصفة فلا يتحقق الاتباع مع عدم العلم بصفة الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم (وقد منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع فيه) أى الفعل بان يقال لانسلم ان الاتباع متوقف على العلم بصفة الفعل بل يجب الفعل وان لم يعلم صفته في حق المتبوع ورشح المصنف ذلك بقوله (وفي عبارة الاباحة ولنا اتباعه) اى سواء علمت صفة الفعل أولا والا لايتم الجواب (بل الجواب القطع بأنه) أى الدليل وهو فاتبعوه عام (مخصوص اذ لايجب قيام وقعود وتسكير عمامة ومالا يحصى) من الافعال أى الاتباع فيها (ولا مخصص معين فأخص الخصوص) أى فتعين حمل الدليل على أخص الخصوص (من معلوم صفة الوجوب) أى ما كان من الافعال معلوما صفته من الوجوب وهو المختار (قالوا) ثالثا (لقد كان الى آخرها) قضية (شرطية مضمونها لزوم التأسي للايمان) اذ معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة (ولازمها عكس نقيضها عدم الايمان لعدم التأسي وعدمه) أى الايمان (حرام فكذا) ملزومه الذي هو (عدم التأسي فنقيضه) وهو الايمان (واجب) فكذا لازمه الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم (والجواب مثله) أى مثل ماقبله (لان التأسي كالاتباع) وهو الفعل على الوجه الذي فعله لاجله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض (وفيه) من البحث (مثل ماقبله) وهو منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الائتساء (ومنه) أى مما قبله من الجواب

شرط العلم والارادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغائب (قوله وفي اللغات) أى ذهب أكثر أهل الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق قال وذهب أكثر أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع واختاره الآمدي وابن الحاجب وجزم به الامام في المحصول في كتاب الاوامر والنواهي في آخر المسئلة الثانية وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لايأتي في الحكم

يؤخذ أيضا (الجواب المختار) وهو حمله على أخص الخصوص وهو التأسي فيما علم وجوبه (قالوا) رابعا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي اذ (خلع نعليه فخلعوا) أي أصحابه نعالهم قال ما حملكم على أن ألقيتم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت فألقينا قال ان جبريل أتاني فأخبرني أن فيهما أذى أخرجه أحمد وأبوداود وابن خزيمة وابن حبان (فأقرهم على استدلالهم) بفعله (و بين سبب اختصاصه به) أي بخلع نعليه وهو ما كان بهما من أذى (انذاك) ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك (قلنا دليلهم) على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم (صلوا كما رأيتموني) أصلي (لافعله أو فهمهم القربة) من الخلع والاحرام أو كره (أومندوبا) لا واجبا (قالوا) خامسا (أمرهم) أي النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه (بالفسخ) أي فسخ الحج الى العمرة (فتوقفوا) عن الفسخ (لعدم فسخه فلم ينكره) أي توقفهم لعدم فسخه (وبين مانعا) من الفسخ (يخصه وهو) أي المانع (سوق الهدى كذا ذكر) ففي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أمر من لم يكن معه هدى اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة أن يحل من احرامه وان يجعلها عمرة وانه صلى الله عليه وسلم ثبت على احرامه وان الناس استعظموا ذلك وانه صلى الله عليه وسلم قال لولا أن معي الهدى لاحللت فدل ذلك على وجوب اتباعه قال المصنف (ومن نظر السنن فعلم أنه غضب من توقفهم) فقد أخرج مسلم واحمد وأبوداود وغيرهم عن عائشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم لاربع أو خمس مضين من ذي الحجة فدخل علي وهو غضبان فقلت من أغضبك يارسول الله قال أشعرت أني أمرت الناس بأمر فاذاهم يترددون ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى معي حتى أحل كما أحلوا فظهر له أنه (لم يلزم) منه انه غضب لتوقفهم (لعدم الفعل) منه (بل) انما غضب (لكونه) أي توقفهم (بعد الامر ثم بين مانعه) من الفعل فلم يصح قولهم لم ينكره (وأحسن المخارج لهم) أي الصحابة (ظنه) أي الامر بالفسخ (أمر اباحة رخصة ترفيها لهم (واظهر منه) أي من هذا في الدلالة على المطلوب على ما فيه (أمره) صلى الله عليه وسلم أصحابه (بالحلق في الحديبية) بضم الحاء المهملة ثم فتح الدال المهملة ثم الياء آخر الحروف ثم الباء الموحدة المكسورة ثم الياء آخر الحروف مخففة ومثقلة وأكثر المحدثين على التثقيل موضع معروف من جهة جدة بينها وبين مكة عشرة أميال (فلم يفعلوا حتى حلق فازدحموا) كما يفيده ما في حديث المسور ومخرمة على ما في صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة يانبي الله أتحب ذلك اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضهم غما اهـ اذ هذا أظهر في افادة أن توقفهم كان لعدم فعله فلما فعل فعلوا (ولا يتم الجواب) عن هذا الخامس (بأن الفهم) لوجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل (من) قوله صلى الله عليه وسلم (خذوا عني) مناسككم وهو لم يحل فلم يحلوا كما أجابوا به (لانه لم يكن) صلى الله عليه وسلم (قاله بعد في الصورتين) أي حين أمرهم بالفسخ وحلقه بالحديبية لانه قاله وهو يرمي جمرة العقبة كما تقدم ومعلوم أنه كان بعد الحديبية قطعا وأما أنه كان بعد أمرهم بالفسخ فلأن أمرهم به كان في أوائل دخولهم مكة (بل الجواب (ماذكرنا) وهو ظنهم أن الامر أمر اباحة فلم يفعلوا أخذا بالاحوط (أو بحلقه) صلى الله عليه وسلم (عرف حتمه) أي انه أمر ايجاب هذا ووقع عند أحمد عن جابر عقب قوله صلى الله عليه وسلم ولولا أني سقت الهدي لأحللت ألا فخذوا عني مناسككم فلعله قاله مرارا وعلى هذا فيتم ذلك الجواب ايضا (قالوا) سادسا (اختلفت الصحابة في وجوب الغسل بالايلاج) لقدر الحشفة في الفرج من غير انزال (ثم اتفقوا عليه) أي وجوب الغسل به

الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى أعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا

كما يفيده ظاهر حديث لاحمد في مسنده لكن لا (رواية عائشة فعله) بل لقولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وان كان في رواية لاحمد عنها بغير هذه القصة بعد هذا اللفظ فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا (أجيب بأن فيه قولا اذا التقى) الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل رواه ابن أبي شيبة وابن وهب (وانما يفيد) هذا الجواب (اذا روته) أي عائشة هذا أو معناه (لهم) أي للصحابة والامر كذلك كما ذكرناه (أو هو) أي الفعل الذي روته عائشة من وجوب الغسل من التقاء الختانين (بيان) قوله تعالى (وان كنتم جنبا) فاطهروا والامر للوجوب أي فلم يرجعوا الى الفعل من حيث هو فعله بل الى أمره تعالى بالاطهار للجنب وبالفعل ظهران الجنابة تثبت به كما تثبت بالانزال فثبت به حكم الكتاب وهو ايجاب الغسل فاذن ليس هو من محل النزاع لانه حينئذ يكون من قسم الافعال البيانية (أو تناوله) أي وجوب الغسل من التقاء الختانين ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم (صلوا كما رأيتموني) أصلي (اذ هو) أي الغسل (شرطها) أي الصلاة وهو انما صلى بعد الالتقاء بالغسل (أو لفهم الوجوب منها) أي عائشة حيث حكت فعله والاغتسال منه (اذ كان خلافهم فيه) أي في وجوبه أي أو لفهم الوجوب من حكايتها بقرينة وهي سؤالهم لها بعد اختلافهم في الوجوب اذ لولا اشعار الجواب به لما تطابق السؤال والجواب فيكون حينئذ مما علم صفته فلا يكون من المتنازع فيه (قالوا) سابعا الوجوب (أحوط) لما فيه من الامن من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه (أجيب بأنه) أي الاحتياط (فيما لا يحتمل التحريم) على الامة (وفعله) صلى الله عليه وسلم (يحتمله) أي التحريم على الأمة (وردّ) هذا (بوجوب صوم) يوم (الثلاثين) من رمضان (اذا غم الهلال) لشوال بالاحتياط وان احتمل كونه حراما لكونه يوم العيد (بل الجواب) عن أصل الدليل (انه) أي الاحتياط انما شرع (فيما ثبت وجوبه كصلاة نسيت غير معينة) فيجب عليه الخمس احتياطا (أو كان) ثبوت الوجوب (الاصل كصوم) يوم (الثلاثين) من رمضان اذ الاصل بقاؤه (الندب الوجوب يستلزم التبليغ) دفعا للتكليف بما لا يطاق (وهو) أي التبليغ (منتف بالفرض) اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل (وأسوة حسنة تنفي المباح) لانها في معرض المدح ولا مدح على المباح (فتعين الندب أجيب بأن الاحكام) الشرعية (مطلقا) أي سواء كانت وجوبا أو ندبا أو اباحة (تستلزمه) أي التبليغ فان وجوب التبليغ يعمها (فلو انتفى) التبليغ (انتفى الندب أيضا والمذكور في الآية حسن الائتساء وبصدق) حسنه (مع المباح) لان المباح حسن (قالوا) أي النادبون ثانيا (هو) أي الندب (الغالب من أفعاله أجيب بالمنع الاباحة هو) أي المباح (المتيقن) لانتفاء المعصية والوجوب (فينتفي الزائد) عليها (لنفي الدليل) له (وهو) أي هذا (وجه) قول (الآمدي اذا لم تظهر القربة) أي قصدها فيه (والا) اذا ظهر قصدها فيه (فالندب) لظهور الرجحان فيه (ويجب كونه) أي القول بالاباحة (كذا) أي ندبا عند ظهور قصد القربة (لمن ذكرنا من الحنفية) انهم قائلون بالاباحة (بمثله) أي هذا التوجيه (وهو) أي الندب (انه المتيقن معها) أي القربة (الا أن لا يترك) ذلك الفعل (مرة على أصولهم) أي الحنفية (فالوجوب) يكون حكم ذلك الفعل حينئذ (والحاصل ان عند عدم ظهور القرينة) للقربة (المتيقن الاباحة وعند ظهورها) أي القرينة للقربة (وجد دليل الزيادة) على الاباحة (والندب متيقن فينتفي الزائد) وهو الوجوب (وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب الكرخي جازت الخصوصية) أي أن يكون ذلك من خواصه كما جاز مشاركة الامة له فيه لانه ثبت اختصاصه بالبعض ومشاركة الامة له في البعض (فاحتمل فعله التحريم) على الامة كما احتمل الاطلاق لهم على السواء (فيمتنع) فعله لهم حتى يقوم دليل يرجح أحد هذين الجائزين (الجواب أن وضع مقام النبوة للاقتداء قال تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما

وعدما وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأي اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه مع عصير العنب في الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ

فثبت) جواز الاقتداء فيه (مالم يتحقق خصوص) له فيه (وهو) أى الخصوص (نادر لا يمنع احتماله) جواز الاقتداء (والواقف صفته) أى الفعل (غير معلومة) بالفرض (والمتابعة) انما تكون (بعلمها) أى صفته كما تقدم (فالحكم بأن المجهول كذا) أى واجب أو مندوب أو مباح (بعينه فى حقه كالكرخى ومن ذكرنا من الحنفية وناقل الوجوب على الوجه الاول) من وجوبه وهو وما آتاكم الرسول فخذوه ثم قوله فالحكم مبتدأ خبره (تحكم باطل يجب التوقف عنه ونص على اطلاقهم) أى الواقفية (الفعل) للامة والناص الشيخ سعد الدين فى التلويح (ولا ينافيه) اطلاقهم الفعل للامة (الوقف) فى حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا (لانه) أى مجرد الاذن فى الفعل ليس الحكم الذى هو الاباحة وانما هو (جزء الحكم) الذى هو الاباحة اذ تمامها اطلاق الفعل واطلاق الترك ولم يقل به لان الدليل على مجرد اطلاق الفعل لا يدل على اطلاق الترك لجواز كون الثابت مع اطلاق الفعل حرمته أو كراهته تنزيها فاثبات شئ بعينه منهما فى الترك تحكم (فلم يحكم فى حقه ولا حق الامة بحكم وهو) أى اطلاقهم الفعل فى حقه وحقنا (مقتضى الدليل لمنع شرط العلم) بحال الفعل (فى المتابعة) فى جانب الفعل (والتحكم) أى ومنع التحكم فى جانب الترك (ويجب حمل الاباحة عليه) أى اطلاق الفعل (لا) على المعنى (المصطلح) لها وهو جواز الفعل مع جواز الترك (لانتفاء التيقن فيه) أى المعنى المصطلح (ومثله) أى هذا بعينه (الندب) أى جار فيه فهو (فى القربة على مجرد ترجيح الفعل لنفى التحكم) فان القربة ليس مقتضاها الا أن يرجح الفعل على الترك وذلك يصدق مع الوجوب والندب المصطلح فاثبات أحدهما بعينه فى الترك تحكم (وحينئذ) أى حين اذ كان الوقف ماذكرنا انتفى دفع ماذكرناه عنه من قولنا المنصب للاقتداء الخ لانه تبين أن الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا بل يجيز الفعل وحينئذ (فدليلهم) أى الواقفية (من غيرهم) جار (على لسانهم) لا لهم (وانما) المناسب لهم على هذا أن يقال (هو) أى دليلهم (احتمالات متساوية فلا يتحكم بشئ منها ومجرد اطلاق الفعل ثابت بما ذكرنا) فيجب القول به والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة اذا علم) النبى صلى الله عليه وسلم (بفعل وان لم يره) أى ذلك الفعل (فسكت) عن انكاره حال كونه (قادرا على انكاره فان) كان ذلك الفعل (معتقد كافر) أى مما علم أنه صلى الله عليه وسلم منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه صلى الله عليه وسلم بأن الكافر علم منه ذلك وبانه لا ينتفع فى الحال (فلا أثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) لو لم يكن معتقد كافر (فان سبق تحريمه بعام فنسخ) لتحريمه منه عند الحنفية (أو تخصيص) له به عند الشافعية (على الخلاف) بينهم فى أن مثل ذلك نسخ أو تخصيص (والا) لو لم يسبق تحريمه (فدليل الجواز) له (والا) لو لم يكن دليل الجواز له (كان تأخير البيان عن وقت الحاجة) وهو غير واقع كما سيأتى فى فصل البيان (فان استبشر) النبى صلى الله عليه وسلم (به) أى بذلك الفعل (فأوضح) فى أنه دليل الجواز (الا أن يدل دليل على انه) أى استبشاره (عنده) أى الفعل (لأمر آخر لا به) أى الفعل (قد يختلف فى ذلك) أى فى الاستبشار (فى المواردومنه) أى المختلف فيه من الموارد (اظهار البشر) أى اظهار النبى صلى الله عليه وسلم السرور (عند قول) مجزز بضم الميم وفتح الجيم وزايين معجمتين الاولى مشددة مكسورة (المدلجى) بضم الميم وسكون الدال المهملة من بنى مدلج بن مرة بن عبد مناة بن كنانة له صحبة وذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر لما دخل على النبى صلى الله عليه وسلم فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما (وبدت له أقدام زيد وأسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض) كما فى الكتب الستة قال أبو داود وكان أسامة أسود وكان زيد أبيض وقال البيهقى قال ابراهيم بن سعد كان أسامة مثل الليل وكان زيد أبيض أحمر أشقر (فاعتبره) أى بشر النبى صلى الله عليه وسلم (الشافعى بقوله) أى المدلجى (فأثبت) الشافعى (النسب بالقيافة ونفاه) أى ثبوته به (الحنفية

واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل على أن الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق والا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم اذا كان تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا

وصرفوا البشر الى ما ثبت عندهم) أى البشر (من تركهم الطعن فى نسبه والزامهم بخطئهم فيه) أى الطعن فيه (على اعتقادهم) حقية القيافة (ودفع) هذا (بان ترك انكاره) صلى الله عليه وسلم (الطريق) الذى هو القيافة (ظاهر فى حقيتها) أى القيافة والاالعدّ من الزجر والتعميم (فلا يجوز) ترك انكاره (الامعه) أى كونها حقا (والاذكره) أى انكارها (ولا ينفى) ذكره الانكار (المقصود من رجوعهم) أى الطاعنين (والجواب أن انحصار ثبوت النسب فى الفراش كان ظاهرا عند أهل الشرع والطعن ليس منهم) أى من أهل الشرع (بل من المنافقين وهم) أى المنافقون (يعتقدون بطلان قولهم) أنفسهم (لقوله) أى المدلجى (فالسرور بذلك) أى لبطلان قولهم (وترك انكار السبب) الذى هو القيافة لا يضر (لانه كتركه) صلى الله عليه وسلم الانكار (على تردد كافر الى كنيسة فلا يكون) سكوته عن انكارها (تقريرا) ❁ مسئلة المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه متعبد) أى مكلف (قيل) بشرع آدم عليه السلام لانه أول الشرائع حكاه ابن برهان وقيل (بشرع نوح) عليه السلام لانه أول الرسل المشرعين قلت وفيه نظر فى حديث أبى ذر الطويل الذى أخرجه ابن حبان فى صحيحه وغيره قلت يارسول الله كم الانبياء قال مائة ألف وعشرون ألفا قلت يارسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا قلت يارسول الله من كان أولهم قال آدم قلت يارسول الله أنبى مرسل قال نعم (وقيل) بشرع (ابراهيم) عليه السلام لانه صاحب الملة الكبرى (وقيل) بشرع (موسى) عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذى نسخ ولم ينسخ أكثر أحكامه اذعيسى موافق له فى بعضها (وقيل) بشرع (عيسى) عليه السلام لانه بعدهم ولم ينسخ الى حين بعثه صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ما فى كل من هذه الاوجه (والمختار) عند المصنف أنه متعبد (بما ثبت أنه شرع اذذاك) أى فى ذلك الزمان بطريقه فانه عسر اذذاك لانه بعد النقلة فى غير التواتر فاذا ثبت بطريق يفيد الثبوت انه شرع نبى وجب العمل به وان كان نبيا بعد غيره لان الاصل عدم النسخ الا بعد الامر له ذكره المصنف (الا أن ينتا) أى الشرعان أمرين (متضادين فبالاخير) أى فالحكم أن يجب عليه ما ثبت بالشرع المتأخر للعلم بثبوت نسخه (فان لم يعلم) الشرع (الاخير لعدم معاومية طريقه) أى الاخير (فبما ركن اليه) أى فهو متعبد بما اطمأن قلبه اليه (منهما لانهما كقياسين لعدم ما بعدهما ونفاه) أى تعبده قبل البعثة بشرع من قبله (المالكية) قال القاضى وعليه جماهير المتكلمين ثم اختلفوا فمنعته المعتزلة عقلا وقال أهل الحق يجوز ولكن لم يقع وعليه القاضى وغيره قال المصنف (والآمدى وتوقف الغزالى) ونسب السبكى التوقف الى امام الحرمين والغزالى والآمدى وابن الانبارى وغيرهم واختاره (لنا لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموما كآدم ونوح وخصوصا) كشعيب الى أهل مدين وأصحاب الايكة (ولم يتركوا) أى الناس (سدى) أى مهملين غير مأمورين ولا منهيين فى زمن من الازمان (قط فلزم) التعبد (كل من بأهل) من العباد (وبلغه) ذلك المتعبد به (وهذا) الدليل (يوجبه) أى التعبد (فى غيره عليه السلام) أيضا (وهو كذلك وتخصيصه) أى النبى صلى الله عليه وسلم (اتفاق واستدل) للمختار (بتضافر روايات صلاته وصومه وحجه) أى تعاونها واجتماعها وهو بالضاد المعجمة لا بالظاء وهذا أشهر من أن يذكر فيه شئ مخصوص وذلك (للعلم الضرورى أنه) أى فعلها (لقصد الطاعة وهى) أى الطاعة (موافقة الامر) فلا يتصور من غير شرع (والجواب أن الضرورى قصد القربة وهى) أى القربة (أعم من موافقة الامر والتنفل فلا يستلزم) القربة (معينا) منهما (ظاهرا فضلا عن ضروريته واستدل أيضا بعموم كل شريعة) جميع المكلفين فيتناوله أيضا (ومنع) عموم كل شريعة جميع المكلفين وكيف لا وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم وكان النبى يبعث الى

لو قال أعتقت غانما السواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى وأجاب فى المحصول بانا بينا ان اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار المائع فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل فى الحياض والانهار مع أنها لا تسمى بذلك

قومه خاصة وبعث الى الناس عامة قال (النافى لو كان) متعبدا بشريعة من قبله (لقضت العادة بمخالطته أهلها ووجبت) مخالطته لهم لاخذ الشرع منهم (ولم يفعل) اذ لو فعل لنقل لتوفر الدواعى على نقله ولم ينقل (أجيب الملزم) للتعبد بما علم انه شرع (اذ ذاك) أى قبل البعثة (التواتر) لانه المفيد للعلم (ولا حاجة معه) أى التواتر (اليها) أى مخالطته لهم (لا) أن الملزم له (الآحاد لانها) أى الآحاد (منهم) أى أهل الشرع (لا تفيد ظنا) لعدم الوثوق بما فى أيديهم الى غير ذلك فضلا عن العلم هذا والخلاف فى هذا يجب أن يكون مخصوصا بالفروع اذ الناس فى الجاهلية مكلفون بقواعد العقائد ولذا انعقد الاجماع على أن موتاهم فى النار يعذبون فيها على كفرهم ولولا التكليف ما عذبوا فعموم اطلاق العلماء مخصوص بالاجماع ذكره القرافى ثم هذه المسئلة قال امام الحرمين والمازرى وغيرهما لا يظهر لها ثمرة فى الاصول ولا فى الفروع بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ولا يترتب عليها حكم فى الشريعة وفيه تأمل (وأما) أنه متعبد بشرع ما قبله (بعد البعث فاثبت) انه شرع لمن قبله فهو (شرع له ولامته) عند جمهور الحنفية والمالكية والشافعية على ما ذكر القرافى وعن الاكثرين المنع فالمعتزلة مستحيل عقلا وغيرهم شرعا واختاره القاضى والامام الرازى والآمدى (لنا ما اخترناه من الدليل) السابق (فيثبت) ذلك شرعا له (حتى يظهر الناسخ والاجماع) ثابت (على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم) أى أوجبنا على بنى اسرائيل (فيها) أى التوراة أن النفس بالنفس على وجوب القصاص فى شرعنا ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال بوجوبه فى دين بنى اسرائيل على وجوبه فى ديننا (وقوله عليه السلام من نام عن صلاة وتلا أقم الصلاة لذكرى) ولم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ وأقرب لفظ اليه وقفت عليه ما فى صحيح مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول أقم الصلاة لذكرى (وهى) أى هذه الآية (مقولة لموسى عليه السلام) فاستدل بها على وجوب قضاء الصلاة عند تذكرها والا لم يكن لتلاوتها فائدة ثم لو لم يكن هو صلى الله عليه وسلم وأمته متعبدين بما كان موسى متعبدا به فى دينه لما صح الاستدلال (قالوا) أى النافون أولا (لم يذكر) شرع من قبلنا (فى حديث معاذ) السابق (وصوبه) أى ما فى حديثه من القضاء بما فى كتاب الله ثم بما فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم باجتهاده ولو كان شرع من قبلنا شرعا لنا لذكره أو لم يصوبه (أجيب بأنه) انما لم يذكره (اما لان الكتاب يتضمنه) نحو قوله تعالى فبهداهم اقتده فانه أعم من الايمان والاعمال التى كلفوا بها (أو لقلته) أى قلة وقوعه (جمعا للادلة) دليلنا الدال على كونه وأمته متعبدين به ودليلكم الدال على نفيه (قالوا) ثانيا (الاجماع على ان شريعتنا ناسخة) لجميع الشرائع (قلنا) لكن (لما خالفها لا مطلقا للقطع بعدمه) أى النسخ (فى الايمان والكفر وغيرهما) كالقصاص وحد الزنا (قالوا) ثالثا (لو كان) صلى الله عليه وسلم متعبدا به (وجبت خلطته) لاهله كما تقدم تقريره (أجيب بما تقدم) أيضا من أن الملزم للتعبد بما علم انه شرع من قبله هو التواتر لان الكلام فيما علم وصح انه من شريعة من تقدم والآحاد لا تفيده والتواتر لا يحتاجه هذا (واعلم أن الحنفية قيدوه) أى كون شرع من قبلنا شرعا لنا (بما اذا قص الله ورسوله) ذلك (ولم ينكره فجعل) هذا منهم قولا (ثالثا) قال المصنف وليس كذلك (والحق أنه) أى هذا التقييد (وصل بيان طريق ثبوته) أى شرع من قبلنا شرعا واجب الاتباع بهذا المذهب (لا يتأتى فيه خلاف اذ لا يستفاد) شرعهم (عنهم آحادا ولم يعلم متواتر) منه (لم ينسخ ولا بد من ثبوته) شرعا لهم أولا ليثبت له وجوب اتباعنا له ثانيا (فكان) ثبوته (بذلك) أى بقص الله أو رسوله من غير تعقب بانكار بل كونه شرعا لنا حينئذ ضرورى (وبيان رده الى الكتاب أو السنة يمنع كونه) قسما (خامسا من الاستدلال كما سيأتى) هذا وغير واحد على أن قولنا متعبد بشرع من قبله بفتح الباء كما

وأجاب الامام بأن أقصى ما فى الباب انهم ذكروا صورا لا يجرى فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام فى القياس الشرعى وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح فى انها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك فى الكلام على ما وضع عاما ثم تخصص بالعرف ما نصه والخابية والقارورة موضوعان لما

أشرنا اليه صدر المسئلة و وافق القرافى على هذا اذا أريد به الاصول وما بعد النبوة أما قبلها اذا أريد به الفروع فالصواب كسر الباء ويعرف توجيهه فى شرح تنقيح المحصول له ودفعه مما سلف هنا فليراجع ذلك و يتأمل ماهنا ﴿ (مسئلة تخصيص السنة بالسنة كالكتاب) أى كتخصيص الكتاب بالكتاب (على الخلاف) فى الجواز فيه بين الجمهور وشذوذ ثم على الخلاف فيه بين الجمهور فى اشتراط المقارنة فى المخصص الاول بمعنى كونه موصولا بالعام كما تقدم فى بحث التخصيص فأكثر الحنفية يشترط و بعضهم كالشافعية لا يشترط الى غير ذلك مما تقدم فى بحث التخصيص (قالوا) أى الجمهور (خص) قوله صلى الله عليه وسلم (فيما سقت السماء) والعيون أو كان عثريا (العشر) لفظ البخارى ولمسلم نحوه (بليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) متفق عليه (وهو) أى تخصيص الاول بالثانى (تام على) قول (الشافعية) و بعض الحنفية حيث لم يشرطوا المقارنة و يرى الشافعية تقديم الخاص مطلقا (لا) على قول (أبى يوسف ومحمد اذ لم تثبت مقارنته) أى الثانى للاول (ولا تأخره ليخص) على تقدير مقارنته (وينسخ) على تقدير تأخره (فتعارضا) أى الحديثان فى الايجاب فيما دون خمسة أوسق فقدم أبو يوسف ومحمد الثانى بما الله أعلم به فان وجهه بالنسبة الى الاصل المذهبى غير ظاهر (وقدم) أبو حنيفة (العام) أى الاول (احتياطا) لتقدم الموجب على المبيح وحمل غير واحد من المشايخ منهم صاحب الهداية مرويهما على زكاة التجارة جمعا بين الحديثين قالوا لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق كانت يومئذ أربعين درهما ولفظ الصدقة ينبئ عنها بل نقله فى الفوائد الظهيرية عن أبى حنيفة وفى مبسوط أحمد الطواويسى أخذ أبو حنيفة هذا الاصل من عمر رضى الله عنه فانه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد اجلاء بنى النضير فاعترضوا عليه بقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وعمر تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب فأجلاهم ﴿ (مسئلة ألحق الرازى من الحنفية والبردعى وفخر الاسلام وأتباعه) والسرخسى وأبو اليسر والمتأخرون ومالك والشافعى فى القديم وأحمد فى احدى روايتيه (قول الصحابى) المجتهد (فيما يمكن فيه الرأى بالسنة) لغير الصحابى (لا لمثله) أى صحابى آخر (فيجب) على غير الصحابى (تقليده) أى الصحابى (ونفاه) أى الحاق قوله بالسنة (الكرخى و جماعة) من الحنفية منهم القاضى أبو زيد (كالشافعى) فى الجديد (ولا خلاف فيما لا يجرى فيه) أى قوله الذى لا يمكن فيه الرأى (بينهم) أى الحنفية انه يجب تقليده فيه لانه كالمرفوع لعدم ادراكه بالرأى و به قال الشافعى أيضا فى الجديد على ماحكاه السبكى عن والده (وتحريره) أى محل النزاع (قوله) أى الصحابى (فيما) يدرك بالقياس لكن (لا يلزمه الشهرة) بين الصحابة لكونه (مما لا تعم به البلوى ولم ينقل خلاف) فيه بين الصحابة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين (وما يلزمه) الشهرة مما يدرك بالقياس لكونه مما تعم به البلوى واشتهر بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره (فهو اجماع كالسكوتى حكما لشهرته) أى بسببها على الوجه الذى ذكرنا (وفى اختلافهم) أى الصحابة فى ذلك (الترجيح) بزيادة قوة لاحد الاقاويل ان أمكن (فان تعذر) الترجيح (عمل بأيهما شاء) بعد أن يقع فى أكبر رأيه أنه هو الصواب ثم بعد أن يعمل باحدهما ليس له أن يعمل بالآخر بلا دليل (لا يطلب تاريخ) بين أقوالهم ليجعل المتأخر ناسخا للمتقدم كما يفعل فى النصين لانهم لما اختلفوا ولم يتحاجوا بالسماع تعين أن تكون أقوالهم عن اجتهاد لا سماع فكانا (كالقياسين) تعارضا (بلا ترجيح) لاحدهما على الآخر حيث يكون هذا حكمهما وذلك لان الحق لا يعدو أقوالهم حتى لا يجوز لاحد أن يقول بالرأى قولا خارجا عنها (واختلف عمل أئمتهم) أى الحنفية فى هذه المسئلة وهى تقليده فيما يمكن فيه الرأى فلم يستقر عنهم مذهب فيها ولا يثبت فيها عنهم رواية ظاهرة (فلم يشرطا) أى أبو يوسف ومحمد (اعلام قدر رأس مال السلم المشاهد) أى

يستقر فيه الشئ ويخبأ فيه ثم تخصصا بشئ معين (قوله دون الاسباب) يعنى ان القياس لا يجرى فى أسباب الاحكام على المشهور كما قاله فى المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى فى الشروط وقال ابن برهان فى الاوسط انه يجرى فيها وفى الحال أيضا فقال يجوز القياس فى الاسباب والشروط والحال عندنا خلافا لابى حنيفة

تسمية مقداره اذا كان مشارا اليه فى صحة السلم (قياسا) على الإعلام بالتسمية لان الاشارة أبلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة وقياسا على البيع المطلق به (وشرطه) أى أبو حنيفة اعلام قدر رأس المال المشاهد فى صحته (وقال بلغنا) ذلك (عن ابن عمر) كذا فى الكشف وفى غيره عن عمر وابن عمر (وضمنا) أى أبو يوسف ومحمد (الاجير المشترك) وهو من يعقد على عمله كالصباغ والقصار العين التى هى العمل اذا هلكت (فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة بخلاف) ما اذا هلكت بالسبب (الغالب) وهو ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق والغرق الغالبين والغارة العامة فانه لا ضمان عليه اتفاقا وانما ضمنا فى الاول (بقول على رضى الله عنه) رواه ابن أبى شيبة عنه من طرق وأخرج الشافعى عنه أنه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك (ونفاه) أى أبو حنيفة تضمين الاجير المشترك (بقياس انه أمين كالمودع) والاجير الواحد وهو من يعقد على منافعه لان الضمان نوعان ضمان جبر وهو يجب بالتعدى وضمان الشرط وهو يجب بالعقد ولم يوجد كلاهما لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فبقيت العين فى يده أمانة كالوديعة فلا يضمن بالهلاك قلت وهذا انما يتم اذا لم ينقل عن على ولا غيره خلافه وليس كذلك فقد أخرج محمد فى الآثار عن أبى حنيفة بسنده عنه انه كان لا يضمن القصار ولا الصائغ ولا الحائك ورفعه أبو حنيفة فى مسنده عنه بلفظ أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا ضمان على قصار ولا صباغ ولا وشاء فلا جرم أن قال الاسبيجابى الضمان كان من رأى على ثم رجع عنه وأخرج محمد فى الآثار أيضا عن أبى حنيفة عن حماد عن ابراهيم أن شريحا لم يضمن أجيرا قط قيل وكان حكم شريح بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير فحل محل الاجماع (واتفق فيما لا يدرك رأيا كتقدير أقل الحيض) بثلاثة أيام (بما عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن أبى العاص وأنس) رضى الله عنهم كذا فى جامع الاسرار ولم أقف على ذلك عن عمر وعلى وأما روايته عن ابن مسعود فأخرجها الدارقطنى وأما عن عثمان بن أبى العاص فلم أقف على ما يفيد ذلك عنه وأما عن أنس فأخرجها الكرخى وابن عدى قلت ولقائل أن يقول لم لا يكون القول بأن أقل الحيض ثلاث بالمرفوع فى ذلك كما رواه الدارقطنى والطبرانى من حديث أبى أمامة وابن عدى من حديث أنس ومعاذ والدارقطنى من حديث واثلة وابن الجوزى من حديث الخدرى وابن حبان من حديث عائشة وان كان فى طرقها ضعف فان تعددها يرفعها الى درجة الحسن وهو صنيع غير واحد من المشايخ ثم فى حكاية الاتفاق نظر فان فى رواية الحسن عن أبى حنيفة ثلاثة أيام والليلتان اللتان تتخللانها وعند أبى يوسف يومان وأكثر الثالث (وفساد بيع ما اشترى قبل نقد الثمن بقول عائشة) لام ولد زيد بن أرقم لما قالت انها انى بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا أبلغى زيدا أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أن تتوب بئس ما اشتريت وبئس ما شريت رواه أحمد قال ابن عبد الهادى اسناده جيد (لما تقدم) أى لانه لا يدرك رأيا (لان الاجزية) على الاعمال انما تعلم (بالسمع) فيكون لهذا حكم الرفع (للنافى) الحاق قول الصحابى بالسنة (يمتنع تقليد) الصحابى (المجتهد) غيره (وهو) أى الصحابى (كغيره) من المجتهدين فى احتمال اجتهاده الخطأ لانتفاء العصمة فيمتنع تقليده (الموجب) لتقليده (منع) المقدمة (الثانية) وهى كون الصحابى المجتهد كغيره من المجتهدين فى احتمال اجتهاده الخطأ (بل يقوى فيه) أى فى قوله (احتمال السماع) والظاهر الغالب من حاله افتاؤه بالخبر لا بالرأى الا عند الضرورة بعد مشاورة القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر وقد ظهر من عادتهم سكوتهم عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم لان الواجب عند السؤال بيان الحكم لا غير (ولو انتفى) السماع (فاصابته) الحق (أقرب) من غيره (لبركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال المستنزلة للنصوص والمحال التى لا تتغير) الاحكام (باعتبارها) ولهم زيادة

مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا فى كونه موجبا للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما أسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد

ـد وحرص فى بذل المجهود فى طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين والاحتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لانص عندهم فيه (بخلاف غيره) أى الصحابى قلت ولو وجب أن يمنع المقدمة الاولى أيضا فقد ذكر الشيخ أبو بكر الرازى ان أبا حنيفة قال من كان من أهل الاجتهاد فله تقليد غيره من العلماء وترك رأيه لقوله وان شاء أمضى اجتهاد نفسه اهـ والمسئلة مستوفاة فى المقالة الثانية ويأتى الكلام عليها ثمة ان شاء الله تعالى (فصار) قول الصحابى (كالدليل الراجح وقد يفيده عموم) قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار (والذين اتبعوهم باحسان) مدح الصحابة وتابعيهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم لا الى الكتاب والسنة لان فى ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون فى قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فأما الذى فيه اختلاف فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا فى الميزان (والظاهر) من المذهب (فى) التابعى (المجتهد فى عصرهم) أى الصحابة (كابن المسيب) والحسن والنخعى والشعبى (المنع) من تقليده (لفوت المناط المساوى) للمناط فى وجوب التقليد للصحابى وهو بركة الصحبة ومشاهدة الامور المثيرة للنصوص والمفيدة لاطلاقها حتى ذكروا عن أبى حنيفة أنه قال اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفى رواية لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد (وفى النوادر نعم كالصحابى) واختاره الشيخ حافظ الدين النسفى (والاستدلال) لذلك (بأنهم) أى الصحابة (لما سوغوا له) أى التابعى الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى (صار مثلهم) فيجوز تقليده كما فى الصحابى (ممنوع الملازمة لان التسويغ) لاجتهاده (لرتبة الاجتهاد) أى لحصولها له (لا يوجب ذلك المناط) لوجوب التقليد (فبرتشريح الحسن على على) أى فالاستدلال لهذا بما ذكر المشايخ من أن عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة (وهو) أى على (يقبل الابن) أى كان من رأيه جواز شهادة الابن لابيه (ومخالفة مسروق ابن عباس فى ايجاب مائة من الابل فى النذر بذبح الولد الى شاة) قالوا ورجع ابن عباس الى قول مسروق بعد ثبوت كل منهما (لا يفيد) المطلوب لان خلافهما وتقريرهما لرتبة الاجتهاد ولا يستلزم الارتفاع الى رتبة الصحابى الا بما ذكرناه وهو يخصه (وجعل شمس الائمة الخلاف) فى قول التابعى (ليس الا فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا ينعقد) اجماعهم (دونه أولا) يعتد به فى اجماعهم (فعندنا نعم) يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به فلم يعتبر رواية النوادر وقال ولا خلاف فى أن قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس والله سبحانه أعلم

﴿ وجد فى نسخة الاصل المنقولة من نسخة المؤلف ما نصه قال المصنف شارح هذا الكتاب متع الله المسلمين بطول حياته وقد يسر الله تعالى من فضله واحسانه وجوده وامتنانه ختم تبييض هذا السفر الثانى من التقرير والتحبير شرح كتاب التحرير على يدى مؤلفه العبد الفقير الى الله ذى الفضل العميم والوعد الوفى محمد بن محمد بن محمد المشتهر بابن أمير حاج الحلبى الحنفى عاملهم الله بلطفه الجلى والخفى بالمدرسة الحلاوية النورية بحلب المحروسة لا زالت رباعها بالبركات والفضائل مأنوسه ورايات الاعداء عنها منكوسه أصيل يوم الاحد الحادى والعشرين من شهر ربيع الاول من سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة هجرية نبويه على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وتسهيل السبيل الى الاطلاع على مصادره وموارده فى خير من الله تعالى وعافيه ونعم منه ضافية وافيه على وجه يرضاه ربنا جل جلاله ويرضى به عنا انه سبحانه ذو الفضل العظيم والكرم العميم وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم والصلاة والتسليم على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره (قوله والعادات) أى لا يجرى القياس أيضا فى الامور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول فى المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب

(تم هامش الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأول هامشه الباب الثانى فى أركانه)

﴿تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأوله فصل فى التعارض﴾

﴿فهرست الجزء الاول من التقرير والتحبير شرح تحرير الكمال بن الهمام﴾

صحيفة

(تمت)

﴿فهرست ما بهامش الجزء الاول من شرح الاسنوى على منهاج البيضاوى﴾

صحيفة

صحيفة

(تمت)